Maqueta: RAG

Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en el artículo 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reproduzcan sin la preceptiva autorización o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica fijada en cualquier tipo de soporte.

© Ediciones Akal, S. A., 2003
Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España
Tel.: 91 806 19 96
Fax: 91 804 40 28
ISBN: 84-460-1377-0
Depósito legal: M. 1905-2003
Impreso en Materoffset
Colmenar Viejo (Madrid)

Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá

HIEROS LOGOS

Edición de
Alberto Bernabé

Índice

Introducción 11
Orfeo 11
La poesía atribuida a Orfeo 12
Principios religiosos del orfismo 14
Los temas de la poesía órfica 15
Las teogonías órficas 19
La presente traducción 26

I. VERSOS INTRODUCTORIOS 29

II. LA TEOGONÍA DEL PAPIRO DE DERVENI 31
Un poema y un intérprete 31
El proemio 35
Zeus toma el poder celeste. Profecías de Noche y de Crono 36
Antecedentes de la Historia: Noche-Cielo-Crono 40
Recreación del mundo 41
El «Himno a Zeus» 43
El nacimiento de Afrodita 44
La recreación racional del universo 45
El incesto 47

III. LA TEOGONÍA EUDEMIA 49
Noticias de un filósofo 49
El proemio 50
En el origen, la Noche 50
Los descendientes de Noche 52
Océano y Tetis 53

La progenie de Océano y Tetis 57
Otros temas tratados en la Teogonía Eudemia..... 59

IV. FRAGMENTOS DE TEOGONÍAS ANTIGUAS DE LA MISMA TRADICIÓN QUE LA DE DERVENI Y LA DE EUDEMO 63
Noticias de procedencia oscura 63
Sobre Zeus y Rea 63
Sobre los astros (¿la luna?) 65
Otro «Himno a Zeus» 65
Referencias a la Justicia 67
Dioniso y los Titanes: primera versión 69
Dioniso y los Titanes: segunda versión (El relato sagrado egipcio) 75
De una descripción de los infiernos 79

V. FRAGMENTOS ANTIGUOS EN LOS QUE SE ADVIERTEN HUELLAS DE UNA O VARIAS TEOGONÍAS ÓRFICAS ANTIGUAS 81
Alusiones, críticas y parodias 81

VI. LA TEOGONÍA DE JERÓNIMO Y HELANICO 87
Sobre la obra y su datación 87
Contenido de la obra. El proemio 90
El agua primordial 91
El nacimiento de Tiempo-Heracles. Necesidad 92
Descendencia de Tiempo. El huevo cósmico y el nacimiento de Primogénito 98
La pareja Cielo-Tierra y su descendencia 101
Lucha por el poder en el cielo: advenimiento de Zeus. Devoración de Fanes 102
Nacimiento de Perséfone y de Dioniso 104

VII. LA TEOGONÍA DE LAS RAPSODIAS 107
Sobre la obra, época y autor 107
El proemio 110
La materia primordial. El mundo antes de la aparición de Tiempo 112
Tiempo, primer dios. Su progenie 115
El huevo cósmico 118
Nacimiento de Fanes Primogénito 120
Fanes tiene muchos nombres 127
Fanes Primogénito crea el mundo y los dioses 129
La raza de oro 134
Fanes en el Santuario de la Noche 135
Fanes, primer rey de los cielos 136
Noche, reina de los dioses 137
El carro de Fanes 137
Cielo, rey de los dioses: su progenie 139
Castración de Cielo 143
Reinado de Crono. Su progenie 145
Nacimiento de Zeus 149
La raza de plata 153
Destronamiento de Crono 154
Reinado y demiurgia de Zeus 156
Aún otro «Himno a Zeus» 163
Nacimiento de los primeros seres 166
Continúa la progenie de Zeus 168
Boda de Zeus y Hera 169
Nacimiento de Ártemis 170
Nacimiento de una segunda Afrodita. Progenie de Eros 171
Nacimiento de Atenea 172
Nacimiento de Hefesto 173
Descendencia de Hefesto 174
Ares y Afrodita 175
Nacimiento de Perséfone: su progenie 176
Zeus se une a Perséfone. Nacimiento de Dioniso 177
El Peplo 178
Más referencias a Perséfone 181
Reinado de Dioniso 182
Los Titanes matan a Dioniso 184
Zeus fulmina a los Titanes y Dioniso resucita 193
Instauración de cultos 201
Nuevo papel de Dioniso 202
Migración de las almas 203
Descripción infernal 206
Ritos y purificaciones después de la muerte y destino de las almas 207
Fragmentos de las Rapsodias cuyo lugar es difícil de determinar 210

VIII. OTROS FRAGMENTOS TEOGÓNICOS DE ORIGEN INCIERTO 215

IX. EL LLAMADO «TESTAMENTO DE ORFEO» 219

X. FRAGMENTOS SOBRE EL ALMA 227
Fragmentos sobre el alma procedentes de fuentes diversas 227
El alma inspirada con el aire 228
Castigo y transmigración del alma 229
La doctrina del alma-éter 238

XI. TEXTOS SOBRE AL ALMA QUE PUEDEN TENER UN INFLUJO ÓRFICO 241
Huellas e influjos de un movimiento religioso 241
Pasajes de Píndaro 242
Pasajes de Empédocles 245
Pasajes de Heráclito 248
Pasajes de Eurípides 249
Pasajes de Platón 250

XII. LAS LAMINILLAS DE ORO 253
Instrucciones para el más allá escritas sobre oro 253
Orden de presentación 255
La llegada al Otro mundo 256
Versiones más breves de este mismo grupo 266
Una especie de «misa de difuntos» 267
Buenos deseos para el viaje por el más allá 269
El alma ante la diosa Perséfone 270
La laminilla de Roma 275
Otros textos más breves 276

XIII. DESCENSO A LOS INFIERNOS (CATÁBASIS) 279
Varios descensos a los infiernos 279
El descenso de Orfeo a los infiernos 280
La Catábasis del Papiro de Bolonia 281

Bibliografía 291

Tabla de correspondencias 309

Orfeo

Los antiguos atribuyeron una poesía de temática muy variada a un poeta llamado Orfeo. Creían que era un tracio, hijo de una Musa, dotado de una capacidad para el canto tan maravillosa que podía embelesar a personas, animales y árboles y contaban de él que había participado en la expedición de los Argonautas, que había descendido a los infiernos para tratar de rescatar infructuosamente a su esposa difunta, y que, después, había sido despedazado por mujeres tracias, aunque su cabeza había llegado, a bordo de su lira, hasta Lesbos, donde había seguido dotada de voz para dictar poemas y oráculos de los dioses[1].

Es cierto que algunos autores antiguos dudaron de la existencia del bardo tracio y consideraron que las obras que se le atribuían eran falsas. Por citar un ejemplo, es el caso de Aristóteles, quien no sólo muestra su mayor escepticismo utilizando expresiones de duda como «los llamados poemas de Orfeo» u otras más ambiguas como vagas referencias a «teólogos» o «poetas antiguos ocupados en la teología», sino que

[1] Sobre los mitos relacionados con Orfeo, cfr. sobre todo Ziegler (1939), Bowra (1952), Friedman (1970), Gil (1974), Warden (1982), Graf (1987), Segal (1989), Bremmer (1991), Masaracchia (1993); para las representaciones figuradas de Orfeo, cfr. Panyagua (1967), (1972), (1973), Garezou (1994).

en su tratado *Acerca de la filosofía* manifestó expresamente su incredulidad sobre la existencia de poemas atribuidos a Orfeo[2]. Pero había una creencia generalizada en la realidad del personaje y la autenticidad de sus obras. Y así, por citar dos extremos, en el s. IV a.C. un comentarista anónimo cita una serie de versos como pertenecientes a un poema de Orfeo (es lo que llamamos la Teogonía del *Papiro de Derveni*) y casi dos mil años después entre los siglos XV y XVI aún Constantino Láscaris escribe unos *Prolegómenos del sabio Orfeo* en que sigue afirmando la existencia del mítico poeta y de sus obras.

Incluso, para salvar la cuestión evidente de que las obras supuestamente de Orfeo parecían ser unas más modernas que otras, se recurrió a un expediente curioso, que explicaría, además, por qué en varios casos ciertas obras se citan indistintamente como de Orfeo o como de otro poeta: los poemas, aun cuando fueran escritos por otros autores, habrían sido inspirados por Orfeo. A este respecto podemos mencionar la existencia de una curiosa *kylix* ática de figuras rojas conservada en el Fitzwilliam Museum de Cambridge[3]. En ella aparece una persona que escribe lo que la cabeza parlante de Orfeo parece dictarle. A su lado, Apolo aparece como garante de esta transmisión sagrada. Habitualmente se considera que lo que el joven copia son oráculos, pero ¿por qué no también poemas? De acuerdo con esta imagen, cada uno de los poetas posteriores no sería más que un mero *medium* de la voz inspiradora de Orfeo.

La poesía atribuida a Orfeo

Naturalmente que no nos cabe ninguna duda de que un personaje que nunca existió más que en la imaginación de las gentes no pudo ser autor de poema alguno, pero lo que sí podemos plantearnos es por qué ciertos poetas de diferentes

[2] Cfr. *Gen. an.* 734 a 18, *De an.* 410 b 28, *Metaph.* 1091b4, 1071b26, 983b27. Sobre el «Acerca de la filosofía», cfr. Philopon. *De anima* 186, 24 Hayduck (= *fr.* 7 Rose).

[3] Cfr. Bottini (1992), fig. 2 (tras p. 96).

épocas prefirieron hacer creer que sus propias obras habían sido producidas por este poeta mítico, en vez de ganarse una fama personal por ellas. La respuesta a la pregunta es compleja, pero un punto de partida imprescindible es que para los griegos, cuanto más antigua sea una idea, tanto más respetable es, de modo que atribuir una obra a Orfeo, considerado antiquísimo, le confería una especial autoridad. El motivo de este deseo de ciertos poetas de dotar a sus obras de una vitola de autoridad era probablemente que el mensaje religioso que transmitían era novedoso y opuesto a opiniones tenidas por valiosas, y que pretendían convencer de él a otros.

Y ello ocurría porque no se trataba de meras obras literarias, sino de poemas a través de los cuales se intentaba transmitir a otros una nueva creencia, una especie de revelación religiosa. El afán por ganar adeptos debía de ser para los anónimos autores de este nuevo mensaje más importante que su propio prestigio y por ello prefirieron atribuírselo a Orfeo, un poeta antiquísimo y por tanto prestigiosísimo.

Pienso que no se ha insistido lo bastante en el problema de la creación de la literatura órfica desde la perspectiva religiosa: quien atribuye sus poemas a Orfeo lo hace porque pretende hacerlos entrar en un corpus que sirve de guía a un grupo más o menos disperso de personas. Entre los poemas del corpus, sea quien fuere el autor de cada uno de ellos, hay una posición religiosa que sirve de factor de unión. Son elementos de esa posición religiosa la relación del origen de los hombres con la divinidad, y que tiene puesta su mirada en la salvación de las almas, en la soteriología. Por ello no se puede decir –como se hace a menudo– que la poesía órfica es sólo poesía atribuida a Orfeo y que por tanto no puede hablarse de que hubiera un movimiento religioso tras ella. Precisamente el hecho de que no se atribuya a Orfeo cualquier tipo de poesía, sino sólo unos determinados tipos concretos indica que como trasfondo de la poesía órfica hay un ideario estable, o si se quiere, la poesía órfica se atribuye a Orfeo porque, al mismo tiempo, se le atribuye también un ideario religioso, aunque éste sea más o menos flexible.

Principios religiosos del orfismo

Los principios básicos de las creencias órficas[4] se asientan en un mito dionisíaco que los órficos reinterpretan en un nuevo sentido. Según la versión órfica, en el principio de los tiempos los Titanes, envidiosos de Dioniso, lo mataron tras engañarlo con diversos objetos, lo despedazaron, lo cocinaron y lo devoraron. Irritado por ello, Zeus, los fulminó con el rayo. De la mezcla de las cenizas de los Titanes con la tierra, surgieron los seres humanos que, como consecuencia de su origen, tienen una parte terrena, el cuerpo, en el que se aloja un alma con un componente divino positivo, que procede de Dioniso, pero también con otro componente divino negativo, procedente de los Titanes, que eran dioses[5].

Asimismo el alma humana presenta restos de la «naturaleza titánica», esto es, de la soberbia de sus antecesores. El alma de los hombres es divina e inmortal pero, debido a la culpa antecedente del sacrificio de Dioniso, convertido por los órficos en paradigma del sacrificio cruento, que rechazan, es castigada a purgar sus crímenes en un cuerpo que es como una cárcel o un sepulcro (recuérdese la famosa frase que nos transmite Platón, *soma sema*, "el cuerpo, una sepultura", en la que se juega con la similitud formal que ambas palabras

[4] Sobre el orfismo, cfr. Alderink (1981), Bernabé (1992), (1995), (1997b), (1997c), Bianchi (1957), (1974), (1975), (1976), (1977), Borgeaud (1991), Boulanger (1925), (1937), (1940), Boyancé (1938), Brisson (1995), Burkert (1977), (1982), (1987), (1998), (1999), Casadio (1987), (1991), Cumont (1949), Dieterich (1913), Dodds (1951), Eisler (1921), Guthrie (1935), Harrison (1922), Jeanmaire (1951), Kern (1920), Keydell & Ziegler (1942), Linforth (1941), Lobeck (1829), Macchioro (1920), Masaraccia (1993), Moulinier (1955), Nilsson (1935), Nock (1933), (1972), Parker (1995), Pettazzoni (1924), Prümm (1956), (1960), Pugliese Carratelli (1990), Rathmann (1933), Reinach (1908-1923), Rohde (1907), *Orfismo in Magna Grecia* (1975), Wilamowitz-Moellendorff (1931).

[5] Postularon este mito Comparetti (1910) 26 ss.; Rohde (1925 [1894]) II 119s y Harrison (1922 [1903]). Tras las dudas y críticas de Wilamowitz-Moellendorff (1931), Linforth (1941) y Dodds (1951), volvió a ser postulado por múltiples autores, por ejemplo, Burkert (1985) 297 s. y Sorel (1995) 64 ss. Volvió a ser puesto en duda por Brisson (1995) VII y Edmonds (1999). En Bernabé (2002a) he criticado estas posturas.

tienen en griego[6]). Se trata, pues, de una antropología dualista, marcada por una radical separación de alma (inmortal, divina, que tiende a reintegrarse a su origen) y un cuerpo mortal, transitorio, que no es él mismo la fuente del mal, sino un lugar de expiación en el que el alma tiene la oportunidad de pagar su deuda. Por esta razón no es posible recurrir al suicidio como liberación del cuerpo.

Este proceso de ingreso del alma en un cuerpo, expiación y liberación a la muerte de éste, se repite varias veces, en un proceso muy largo. El alma está sometida a la metempsicosis[7], esto es, a la transmigración desde el otro mundo a éste y de un cuerpo a otro, hasta que, expiadas sus culpas, pueda lograr su liberación. Para acelerar el momento en que el alma, definitivamente liberada, pueda llevar una vida dichosa en el otro mundo, el hombre debe, primero, ser iniciado en los misterios dionisíacos, luego, mantener una vida de estricta pureza, no contaminada con ningún ser muerto, y celebrar diversos ritos.

Los temas de la poesía órfica

La temática de la poesía órfica[8] es consecuente con el esquema de creencias que acabo de trazar, por lo menos en una primera época (ya que, como veremos, en época posterior la temática se hace más amplia). Y así, en un primer período, que va desde el s. VI a.C. hasta la época helenística, se le atribuyen a Orfeo obras de carácter religioso que se refieren bien al origen de las cosas, lo que llamamos poesía cosmogónica, bien a la génesis de los seres humanos (antropogonía), y, consecuentemente, al origen y destino de las almas. Estos temas podían ser objeto de breves poemas específicos, o combinarse más de uno en obras más amplias. Hablemos un poco más de cada uno de ellos.

[6] Plat. *Cratyl.* 400c; cfr. *fr.* 430 y Bernabé (1995a).

[7] Cfr. Casadio (1991).

[8] Cfr. West (1983), Brisson (1995).

Cuando los antiguos componían una cosmogonía, inventaban un origen del mundo, pero no caprichosamente, sino sobre la base de la concepción que tenían del propio mundo. Como suponían que en la cosmogonía el mundo se había organizado de una vez por todas y para siempre, de suerte que fuera de la manera en que es, bastaba con tener claro cuál es la organización del mundo para determinar cómo fue organizado, en la idea de que la naturaleza y estructura del mundo llevan en sí el sello de su origen. Parece natural que, si se configura un esquema de pensamiento religioso en el que se inserta una nueva propuesta sobre origen y destino de las almas, como era la órfica, esta nueva propuesta fuera necesariamente acompañada de una nueva cosmogonía. En esta cosmogonía, por otra parte, se hablaba, como era habitual en las cosmogonías griegas, también del nacimiento de los diversos dioses, por lo que solemos llamarlas «teogonías». Más adelante ampliaremos la visión sobre las teogonías. Ahora prosigamos con esta rápida panorámica de los temas de la poesía órfica.

Junto a las teogonías encontramos los poemas cosmológicos, que también tratan sobre el marco de referencia en que transcurre la vida humana, el mundo circundante, pero no nos cuentan cómo se ha formado, sino cómo es. Y lo hacen a través de símiles sencillos que concretizan la visión órfica del mundo. Y así proponían modelos del mundo como el manto de Perséfone cuyos adornos eran la vegetación (*El Peplo*), o como el entramado de una red (*La Red*) o como una mezcla como la que se produce en una crátera (*La Crátera*), o compuesto por siete planetas como las siete cuerdas de una lira (*La Lira*). Apenas nos han llegado mínimos restos de estos poemas, surgidos, al parecer, en un ámbito pitagórico.

En cuanto al origen y destino de las almas, tenemos noticia de diversos poemas atribuidos a Orfeo que se referían a estos temas, aunque nuestra información sobre ellos es sumamente defectiva, porque apenas nos han llegado de ellos más que algún breve fragmento y mínimas noticias de cómo podían ser. Hallamos cuatro tipos de obras: unas, que podríamos llamar «informativas», otras que acompañan a rituales para acelerar el proceso de integración, otras que se refieren

a cuál debe ser el correcto modo de vida de los seres humanos y por último obras sobre magia.

Las que he llamado «informativas» se refieren al destino de las almas por medio de un relato de lo que sucede en los infiernos. La forma más característica que adquieren estos relatos es la de *Catábasis* o descenso a los infiernos. Podemos hacernos una idea de cómo serían a partir de obras más recientes que se inspiran en ese modelo, como el descenso de Eneas a los infiernos en la *Eneida* o, luego, la *Divina Comedia* de Dante. Aparte de pequeños fragmentos, conservamos un texto más curioso, un papiro de Bolonia que contiene una descripción de los premios y castigos en el más allá con interesantísimos puntos de contacto con el libro VI de la *Eneida* virgiliana[9]. Probablemente relacionadas con estas *Catábasis* están las llamadas Laminillas de oro, una serie de pequeños textos hallados en tumbas donde se contenían versos con instrucciones para las almas en el más allá[10], que nos permiten reconstruir a grandes rasgos el recorrido del alma por el otro mundo. Orfeo, como mítico visitante del allende en busca de su esposa muerta, era considerado naturalmente quien mejor podría contar la suerte que les espera a los hombres en el más allá.

Un segundo tipo de obras relacionadas con la suerte de las almas lo forman las que acompañan a rituales para acelerar el proceso de salvación. Gran parte de la literatura órfica se refería precisamente a estos ritos (iniciaciones, purificaciones y otros similares). Pero es un capítulo sobre el que nuestra información es particularmente pobre. Las obras de este tipo más conocidas del corpus son los llamados *Himnos órficos*, una especie de letanías destinadas a propiciarse a determinados dioses, pero son muy tardías, ya de época romana.

El tercer tipo de obras que componen el grupo de poemas referidos a la salvación del alma son aquellas que se refieren a cuál debe ser el correcto modo de vida de los seres humanos. En este punto nuestra información se refiere más

[9] Cfr. Lloyd-Jones & Parsons (1978) y *fr.* 717.
[10] Cfr. Bernabé & Jiménez San Cristóbal (2001).

a detalles que a obras concretas. Sabemos que propugnaban un puritanismo bastante radical y que observaban determinados tabúes sobre el vestido (se prohibían los vestidos de lana) y sobre la alimentación, que excluía el consumo de carne y de habas.

El cuarto grupo de textos referidos al destino de las almas forma una corriente de la literatura órfica, que podríamos llamar marginal, pero asimismo importante. Me refiero a la atribución a Orfeo de obras sobre magia[11]. Se distinguen de los grupos que acabamos de revisar en que en este caso se pretenden lograr objetivos concretos por la vía rápida. Ya en Eurípides[12] encontramos alusiones a ensalmos de Orfeo, y muchos siglos más tarde, en el IV d.C. el patriarca Atanasio[13] nos habla de «esas viejas que por veinte óbolos o un cuartillo de vino le largan a uno un encantamiento de Orfeo». Incluso hallamos entre los papiros mágicos alguna fórmula mágica que se atribuye a Orfeo[14].

Hasta aquí, el esquema de los temas de la literatura órfica más antigua, en la que se distinguen dos líneas, una más banal, en que se propugna la salvación rápida y mecánica a través del uso del elemento mágico, y otra más profunda y moralizada, puritana y con contenidos más próximos a la filosofía, en la que Justicia tiene un papel primordial y en la que Zeus se considera origen y fin de todas las cosas.

Pero en un segundo momento, no anterior seguramente a la época tardohelenística y romana, Orfeo, sin dejar de ser un poeta del ámbito religioso, como se demuestra en la colección de himnos órficos tardíos que ya he citado, pasa a ser también poeta del ámbito científico o pseudocientífico. Y así se le atribuye un grupo de poemas astrológicos (*Dodecaeterides, Efemerides,* que vaticinan los acontecimientos según las conjunciones de los astros), botánicos, médicos o lapidarios (el más conocido de los cuales es el llamado *Lithica,* que nos ha llegado completo).

[11] Cfr. Bernabé (1998d).
[12] Eurípides, *Alcestis* 967 *Cíclope* 646, cfr. Linforth (1941) 119 ss.
[13] Atanasio en Migne, *Patrología Graeca* XXVI p. 1320.
[14] *P. Mag.* 13, 933 ss.

Es evidente que el prestigio del poeta se ha acrecentado, lo que permite que se le asigne otro nuevo tipo de obras. Pero también es claro que esta novedad no es tan radical como parece, ya que la poesía atribuida a Orfeo, sobre todo la de época helenística en adelante, está teñida de intereses científicos y filosóficos, que aquí no hacen sino intensificarse. No es extraño, por último, que se hagan pasar como de Orfeo obras de medicina o de botánica, que traslucen un conocimiento de la naturaleza y de sus mecanismos que se le suponen a quien sabía, según la leyenda, hacer moverse a los árboles o pacificar a los animales.

Probablemente la última o una de las últimas obras atribuidas a Orfeo son las *Argonáuticas*, un ejercicio literario de un poetastro probablemente egipcio y seguramente del V d.C., a quien le pareció una buena idea reescribir la vieja saga de los argonautas en boca de uno de sus protagonistas, el más capacitado para ser el cronista o autor del «diario de a bordo» poético, Orfeo. Se reinventa así una vez más el Orfeo personaje del mito metido a poeta real. Pero ya las obras y las ideas que se le atribuyen sólo vagamente son órficas en sentido antiguo, tan sólo lo suficiente para caracterizar adecuadamente al personaje[15].

Las teogonías órficas

Pero concentrémonos en las teogonías órficas. Se le atribuyen a Orfeo varias teogonías distintas que coinciden en parte con la de Hesíodo (sobre la que parecen modelarse), pero añaden elementos muy originales. Éstos son básicamente los siguientes (aunque no todos aparecen en todas las cosmogonías órficas): (a) la existencia de una recreación inteligente del cosmos después de una primera creación. Zeus ingiere al primer demiurgo para así «quedar embarazado» del mundo todo y volver a darlo a luz de forma ordenada e intelectual; (b) la existencia de un primer elemento germinal, que adopta la forma de un huevo cósmico, del que nace Eros, que

[15] Cfr. Sánchez Ortiz de Landaluce (1996).

representa el origen de la fertilidad en el mundo; c) el añadido a la secuencia de reyes divinos, de un reinado de Dioniso, nacido de Zeus y Perséfone, lo que tiene un valor fundamental, ya que el reinado de cada dios implica una forma de concebir el papel de las relaciones entre dioses y de éstos con los hombres, lo que supone que hay un distanciamiento de las ideas órficas frente a las «olímpicas» en lo que se refiere a las relaciones entre hombres y dioses, y sobre todo, d) una tendencia muy acusada al sincretismo entre dioses, convirtiendo lo que en otras variantes de la religión griega son divinidades diversas en meras advocaciones de una sola.

Pero lo más importante en las teogonías órficas es su última característica: la relación de la antropogonía con la teogonía. La suerte de los hombres está ligada a la de los ciclos cósmicos, porque las almas también están sometidas a ciclos de purificación desde su disociación de la divinidad a su reintegración final.

El filósofo neoplatónico Damascio[16], de los ss. V-VI d.C., se refiere a la existencia de varias *Teogonías* órficas: una, que considera la «corriente», la llamada *Discurso Sacro (Hieros logos) en 24 rapsodias* o simplemente las *Rapsodias*; otra, transmitida por Jerónimo o Helanico, y otra, por el peripatético Eudemo.

No acaban las teogonías que conocemos con este catálogo. El *Papiro de Derveni* nos ha brindado restos de la versión más antigua a que podemos acceder, y algunos autores citan pasajes cosmogónicos, quizá de origen órfico que no es fácil adscribir a ninguna de las teogonías conocidas. Es el caso de la que Apolonio de Rodas 1, 494 (*fr.* 67) pone en boca de Orfeo, de la mencionada por Alejandro de Afrodisias *in Aristot. Metaph.* 821, 8 Hayduck (*fr.* 367) o de las aludidas por Eurípides o por Aristófanes (*frs.* 64-65). En cambio, una transmitida por las *Pseudoclementina* que inicialmente se consideró como la de Jerónimo y Helanico y luego como una teogonía independiente, no es más que una versión de las *Rapsodias*, como veremos (cap. VII).

Los problemas más graves que se suscitan con respecto a las teogonías órficas se derivan de que se han conservado de forma sumamente incompleta y de que los fragmentos que nos

[16] Damasc. *Pr.* 123 bis (III 159, 17 Westerink).

han llegado nos han sido transmitidos por fuentes mayoritariamente tardías. El número incomparablemente más alto de ellos procede de las *Rapsodias*, un poema de aluvión cuyo autor trató de reunir una especie de corpus de doctrina y de literatura órfica utilizando para ello diversos poemas más antiguos. Sabemos o suponemos que la gran mayoría del material teogónico órfico acabó por integrarse en las *Rapsodias*, pero no sabemos ni de cuál obra antigua procede cada aporte (ya que los autores que los citan se limitan casi siempre a señalar que son fragmentos de Orfeo o «del teólogo»), ni en qué medida se han visto alterados para configurar esa nueva unidad.

En consecuencia, la tarea de aislar entre el más o menos confuso magma de fragmentos directos e indirectos que nos han llegado de esta forma indiscriminada cuáles proceden de cada una de las teogonías que conocemos (o, eventualmente, de otras que no conocemos) es realmente compleja. Hasta tal punto resulta una empresa punto menos que imposible, que un autor de tan indiscutible competencia en la materia como es Schwabl[17] considera insensata la pretensión de establecer un *stemma* de todas las *Teogonías* órficas. Pese a ello, West, en una obra muy sugerente y llena de interesantes aportaciones[18], se centra primordialmente en esta tarea: trazar lindes entre las diferentes *Teogonías* y establecer un *stemma* en que se datan y se trazan las relaciones entre ellas. Lo hace con la competencia filológica y la perspicacia que lo caracterizan y con el añadido de considerables dosis de entusiasmo e imaginación. El resultado es tan brillante como discutible[19]. Para empezar, añade a las teogonías de que nos habla la tradición (las *Rapsodias*, la de Eudemo, la de Jerónimo y Helanico) y a la que nos brinda el *Papiro de Derveni*, otras dos: una que llama de Protógono, que cree muy antigua y antecedente de la de Derveni (que no sería sino un resumen de ella) y otra, la Cíclica, que se habría situado en el Ciclo épico y que habría dejado huellas en el Pseudo-Apolodoro.

[17] Schwabl (1962) col. 1481.
[18] West (1983).
[19] Cfr. Brisson (1995) I, Casadio (1986), Bernabé (1994).

Por otra parte, cree posible restituir cada fragmento a una teogonía, y en muchas ocasiones lo logra con notable éxito. El problema es partir de la base de que el autor de las *Rapsodias* se limitó a reproducir, sin alterarlos, pedazos de una u otra fuente, a modo de una colcha de remiendos, y, lo que es peor, creer que podemos descoser como hábiles sastres los pedazos que remontaban a cada pieza de tela original.

Mi opinión al respecto es que las *Rapsodias*, como casi todos los textos órficos, son el resultado de una prolongada tradición de reelaboraciones y reescrituras, en consonancia con la larga extensión temporal y la naturaleza no dogmática del movimiento órfico. Se trata de textos abiertos, reelaborables, en los que se aprovechan en cada ocasión elementos de textos anteriores, pero no para tomarlos como segmentos que «pegar» aquí o allá, sino como material reescribible. Piénsese en un ejemplo paralelo tan claro como las diversas recensiones que conocemos del llamado *Testamento de Orfeo*, en que se añaden o eliminan versos o pasajes y se alteran libremente, hasta el punto de contener adiciones hebreas sobre Moisés y Abraham y una proclamación del monoteísmo, coexistiendo con referencias a Zeus y materiales literarios de la más alta antigüedad[20].

Por otra parte, West considera posible establecer un *stemma* de las teogonías, es decir, determinar las relaciones precisas entre cada una de ellas con las demás en un cuadro cronológico en que unas derivan de otras.

Brisson, que considera como «un suntuoso fuego de artificio»[21] la reconstrucción de West, elabora en un trabajo posterior[22] la suya propia, menos artificial, pero que tampoco deja de contener elementos discutibles.

Para Brisson, la Teogonía de Protógono, la de Derveni, la Eudemia y la Cíclica son una sola versión (que remonta al V-IV a.C.), en la que la Noche produce un huevo del que surge Eros-Primogénito, al que suceden Cielo y Tierra. Luego aparecen

[20] Cfr. cap. IX.
[21] Brisson (1995) I 413.
[22] Brisson (1995) IV.

versiones nuevas con intervención de Tiempo. Cree Brisson que la de Jerónimo y Helanico es posterior a las *Rapsodias*[23].

El problema fundamental de esta interpretación es que, como veremos, nada hay en lo que nos ha llegado de la *Teogonía de Derveni* ni en la Eudemia que indique que se hablara en ella de Eros Primogénito.

Dejando para más adelante los detalles de cada versión, lo que parece claro a partir del examen de los fragmentos conservados es que hay dos tradiciones claras antiguas netamente separadas, dentro de las cuales se registran variantes:

(a) La primera es una tradición cosmogónica que presenta en el origen a la Noche y en la que el origen de las cosas se sitúa en una suerte de disociación de lo uno originario seguida de una segunda fase de reproducción sexual de las parejas divinas primordiales. No se recurre al modelo del huevo como origen del cosmos ni interviene en ellas el Tiempo. Las denominaremos convencionalmente «cosmogonías de la Noche». Dentro de ella encontramos dos versiones, una más breve, notablemente alusiva, la citada en el *Papiro de Derveni*, otra probablemente más completa, la que comenta Eudemo, que debió de ser también la conocida y citada por Platón, Aristóteles y, en general, la más popular en los siglos V-IV a.C. en Atenas. La de Eudemo introduce en el esquema a Océano y Tetis probablemente por influjo homérico. Emparentadas (si no identificadas) con ellas estarían las alusiones de Eurípides y de Apolonio Rodio[24], a una cosmogonía en cuyo origen habría una forma única, seguida de la separación de la tierra y el cielo. Si Noche, como forma indistinta de la materia cosmogónica puede «traducirse» a términos más modernos y abstractos a «forma única», tendríamos que se trata de la misma tradición. Algunas fuentes tardías podrían llamar a esta forma indiferenciada «Caos» y contribuir a la confusión.

[23] Cfr. una crítica de estas posiciones en Bernabé (1994). Otra distribución parcialmente diferente de los fragmentos puede encontrarse en Martínez Nieto (2000).
[24] Cfr. *fr.* 67, donde Noche aparece mencionada como Una sola forma e interviene la Discordia como elemento disgregador de lo uno originario. Apolonio intercala Ofión y Eurínoma, a partir de Ferécides.

(b) La segunda es una tradición cosmogónica caracterizada porque uno de sus episodios más importantes es la configuración de un huevo del que surge un ser que da origen a los demás. La denominaremos «cosmogonías del huevo cósmico». Dentro de este segundo tipo se encuadra la aludida por Aristófanes y por Eurípides y luego la transmitida por Jerónimo y Helanico. En mi opinión, en su forma más primitiva, Eros Primogénito surge del huevo, pero no es todavía el ser monstruoso que será después Fanes[25]. La identificación de este ser con un personaje de claro origen oriental, Fanes, del que no encontramos huellas ni textuales ni iconográficas antes de época helenística, debió de producirse después, y está consumada en la *Teogonía de Jerónimo y Helanico*. También aparece como ser primordial Tiempo, bien por influjo de Ferécides, bien de las cosmogonías iranias.

Las *Rapsodias*, al extremo de esta tradición, representan un esfuerzo por vertebrar en un solo relato ambas tradiciones.

El siguiente cuadro sinóptico permite visualizar los personajes implicados en cada una de las versiones. La interrogación indica que el dato no nos consta por las fuentes defectivas con que contamos, aunque lo suponemos.

En esquema:

(a) Cosm. de la Noche		(b) Cosmogonías del huevo		
Derveni	Eudemo[26]	Aristófanes[27]	Jerónimo y Helanico	*Rapsodias*
Noche	Noche	Caos-Noche	Agua	(Noche primord.)
			Tiempo	Tiempo
			Éter/Caos	Éter/Caos
		Huevo	Huevo[28]	Huevo
		Eros	Fanes	Fanes
Cielo	Cielo/Tierra		Cielo/Tierra	Cielo/Tierra
	Océano/Tetis			
Crono	Crono		Crono	Crono/Rea
Zeus	Zeus		Zeus	Zeus
Dioniso?	Dioniso?		Dioniso	Dioniso

[25] Cfr. la representación de un joven alado saliendo de un huevo en una cornalina descrita por Bottini (1992) 82.

En cuanto al orden de presentación de los fragmentos, procederé del modo siguiente: veremos primero un verso introductorio que sirvió para varias teogonías (entre ellas la más antigua) y que se utilizó luego variamente (cap. I). Seguiremos por la *Teogonía* del *Papiro de Derveni* (cap. II), que claramente es una versión distinta y está aislada en nuestros textos, por lo que puede estudiarse por separado. Luego continuaremos con la *Teogonía de Eudemo* (cap. III), y con otros fragmentos procedentes de esta teogonía o de otra similar (cap. IV), veremos otros fragmentos antiguos en que se advierten huellas de una o varias teogonías antiguas (cap. V), después los fragmentos de la *Teogonía de Jerónimo y Helanico* (cap. VI), y los de la obra a la que va a parar gran parte del material de las teogonías antiguas, más o menos adaptado, las *Rapsodias* (cap. VII). Seguirán otros fragmentos teogónicos de origen incierto (cap. VIII). Los últimos capítulos abordarán textos pertinentes al tema, aunque no teogónicos o no necesariamente teogónicos: un *Hieros logos* apócrifo de origen judío, en el que puede verse una adaptación tardía de estos temas (cap. IX), una serie de pasajes referidos al origen y destino del alma que podrían o no pertenecer a teogonías, pero que en todo caso nos ilustran muy adecuadamente sobre las teorías órficas acerca del origen y destino del alma (cap. X), textos sobre el alma de autores antiguos no órficos, pero que pueden tener un influjo órfico (cap. XI), las llamadas «Laminillas órficas de oro», en que podemos hallar fragmentos de uno o varios *hieroi logoi* órficos antiguos (cap. XII), y las *Catábasis* o descensos a los infiernos (cap. XIII).

Sólo atribuiré a una *Teogonía* determinada (de las anteriores a las *Rapsodias*) los fragmentos que o bien estén

[26] En la *Melanipa* de Eurípides, en vez de Noche se menciona «una sola forma» originaria del cielo y de la tierra (cfr. *fr.* 66). En Apoll. Rhod. 1, 494 ss. (cfr. *fr.* 67) se habla de «una sola forma» y, además, se intercalan en la genealogía Ofión y Eurínoma, personajes mitológicos que aparecen en Ferécides (*frs.* 73, 78 ss. Schibli).

[27] Similar a esta versión parece ser la aludida por Eurípides en la *Hipsípila* 1103 ss. (111, 20 Cockle, cfr. nuestro *fr.* 65) y en la que aparecen Primogénito y Noche.

[28] Cielo y Tierra son las cáscaras del huevo.

I. VERSOS INTRODUCTORIOS

Bibliografía: Bernabé (1996a).

Diversos poemas órficos de diferentes épocas comenzaban por un verso que conocemos en dos versiones:

Fr. 1[*]

a) Cantaré para conocedores; cerrad las puertas, [profanos.
b) Hablaré a quienes es lícito; cerrad las puertas, [profanos.

Parece que uno de ellos encabezaba ya la teogonía del s. VI a.C. que es comentada en el *Papiro de Derveni* (cap. II), pero reaparece en textos posteriores (véanse los comienzos de los capítulos III y VI) incluso en un poema creado en ámbito de los judíos helenizados de época romana (cap. IX). En su origen son dos variantes de una proclamación mística del ámbito órfico-dionisíaco-eleusino, que impide a los no iniciados asistir a determinados ritos. Luego se especializa como comienzo de textos religiosos, fundamentalmente atribuidos a Orfeo, primero para disuadir de su lectura a los no

[*] **Fr. 1:** Stob. *Flor.* 3, 1, 199 (III 150, 17 Hense = Plut. *fr.* *202 Sandbach); 3, 41, 9 (III 759, 3 H.); *Quaest. Sympos.* 2, 3, 1 p. 636d; *De E ap. Delph.* 15 p. 391d; Gaudent. *Harm.* p. 327, 3 Jan, etcétera.

iniciados, pero luego más bien reclamando la necesidad de determinados conocimientos previos y sirviendo como «sello» de los *Hieroi logoi* órfico-pitagóricos. Pero, por otro lado, ambas fórmulas pueden usarse en un nivel aún más metafórico, referidas a textos que ya no son religiosos; primero, a los procedentes de un círculo restringido y poseedor de un conocimiento no común y cuya actividad se cree que procede de la divinidad (poetas, filósofos, médicos), luego, a tratados puramente técnicos, fuera del orfismo e incluso de la religión (por ejemplo, un tratado de música), de forma que «profano» acaba por significar simplemente «ignorante».

II. LA TEOGONÍA DEL PAPIRO DE DERVENI

Bibliografía: Alderink (1981) 25 ss.; 117 ss., Baumgarten (1998) 98 ss., Bernabé (1999b), Betegh (1999), Boyancé (1974), Brisson (1993), (1995), Burkert (1987a) 22, (1998) 389 s., (1999) 79 ss., Calame (1991), (1997), Casadesús (1995), (1996), Casadio (1987), Funghi (1979), (1995), (1997a), (1997b), Kapsomenos (1963), (1964), (1964-1965), Kirk-Raven & Schofield (1983) 30 ss., Laks & Most (1997), Most (1997), Obbink (1994), (1997), Parker (1995), Ricciardelli Apicella (1980), Rusten (1984), (1985), Scalera McClintock (1988), Tortorelli (1985), (1991), Tsantsanoglou (1997), West (1983) 75 ss., (1997).

Un poema y un intérprete

En 1962 apareció en Derveni, a unos 10 km al noroeste de Salónica, entre los restos de una pira funeraria, junto a una tumba perteneciente a un grupo de seis, un rollo de papiro semicalcinado. El azar quiso que, en lugar de ser quemado con el difunto, rodara de la pira y se quedara lo suficientemente cerca del fuego como para chamuscarse, pero lo bastante lejos para no quemarse del todo. Ello permitió que pudiera ser rescatado y leído. Pudo así comprobarse que contenía 26 columnas no completas, dado que la parte de abajo de todas ellas se quemó, en una forma similar a la de un puro que hubiera comenzado a arder por la punta hasta una cierta extensión. Podemos así leer las diez o doce primeras líneas (en algún caso hasta 15) de cada columna.

El rollo se data entre 340 y 320 a.C., fecha excepcionalmente alta para los papiros escritos en griego que nos han llegado. El papiro sólo resiste en condiciones ambientales óptimas como las de Egipto (pero los papiros griegos de Egipto son posteriores) o cuando un accidente lo chamusca, como es el caso del nuestro. La obra que contiene es atípica. Su autor cita un pasaje de Heráclito, se refiere a ciertas cuestiones religiosas, y desde el final de la columna VII, se centra en comentar por extenso unos versos que atribuye a Orfeo. El comentario en prosa debe de remontar a una fecha muy próxima a 400 a.C., pero los versos órficos que cita y comenta son más antiguos, de una obra probablemente anterior a 500 a.C.

En cuanto al texto en que se basa esta traducción, el filólogo griego K. Tsantsanoglou, quien editará el Papiro completo, tuvo la enorme gentileza de corregir la versión inicial de mi edición de los pasajes escogidos y brindarme numerosas lecturas nuevas y sugerencias, gracias a lo cual he podido disponer de un texto fiable. Desde aquí le agradezco profundamente su gentileza. Debo asimismo manifestar mi máxima gratitud a los profesores Casadesús y Betegh por haberme permitido acceder a sus respectivas Tesis Doctorales en trance de convertirse en obras publicadas. También me han sido de gran utilidad las cuidadas traducciones en inglés que, sobre un texto, asimismo corregido por Tsantsanoglou, han publicado Laks y Most (1997) y Janko (2001).

Excepcionalmente, dada la naturaleza de esta obra, debo referirme no sólo a los fragmentos poéticos, sino al comentario mismo: no se trata de un comentario literario, sino pretendidamente filosófico, en que el autor trata de explicar el «verdadero» sentido que tienen los versos que, según él, no es el que aparentan tener. Está convencido de que Orfeo le da al lenguaje común un sentido deliberadamente oculto y alegórico para que sus palabras sólo sean entendidas por iniciados. La interpretación del comentarista es totalmente física, muy influida por filosofos presocráticos como Anaxágoras, Heráclito, Leucipo y Diógenes de Apolonia. En cambio, nuestro autor parece ignorar completamente a Platón, circunstancias que han llevado a datar su texto en la fecha a que

me he referido, en torno a 400 a.C. Se han hecho diversas propuestas de identificación del autor del comentario y se han traído a colación los nombres de Eutifrón, personaje de los diálogos platónicos, del sofista Pródico de Ceos o de autores menos conocidos como Epígenes, Metrodoro o Diágoras. Lo que está claro, en todo caso, es que el comentarisata se mueve en una línea de trabajo que se hallaba aún activa en época de Platón, como podemos advertir en diversos diálogos, sobre todo, el *Crátilo* y el *Eutifrón*. Y asimismo se ha demostrado que el comentario no era un texto «privado» de círculos órficos, ni secreto, sino que tuvo cierta circulación, ya que fue conocido y citado por otros autores, como Filócoro (IV-III a.C.) y un escoliasta de Hesíodo.

Nada más aparecer este anómalo documento, se suscitó la discusión acerca de si nuestro autor era órfico, en la medida en que cita y explica textos de Orfeo, o un anti-órfico, en tanto que su explicación del poema de Orfeo es física y no teológica. En realidad es una discusión ociosa, ya que hay muchas maneras de ser órfico y nuestro comentarista, en cuanto pretende encontrar el «verdadero sentido» del texto de Orfeo, puede considerarse un órfico, aun cuando su formación y sus preferencias lo lleven al comentario de corte filosófico y etimológico y a sesgar extremadamente la interpretación del texto. Pero, por más interesante que sea, aquí no podemos ocuparnos del comentario, más que en los pasajes imprescindibles para reconstruir el texto que en él se comenta: el poema atribuido a Orfeo, del que cita una treintena de versos y que debe remontar a fines del VI a.C.

Lo único que tenemos de tal poema órfico es, pues, una serie de citas, más o menos largas y sin que nos conste ni el orden en que aparecerían en el texto original ni la cantidad de texto que el comentarista ha omitido. Las indicaciones en prosa del comentarista pocas veces nos ayudan a reconstruir el poema en verso. West[30] hizo una ingeniosa reconstrucción *exempli gratia* del poema, convirtiendo la treintena de versos o medios versos inconexos en una obra de 47 versos segui-

[30] West (1983) 114 s.

dos. Aunque en muchas partes su recomposición resulta muy verosímil, no debe dársele más entidad que la que tiene – y la que el propio autor le confiere–, la de puro ejercicio filológico. El problema es que ciertos autores han operado sobre esta reconstrucción como si fuera un poema genuino.

Tampoco sabemos qué clase de poema era. Lo llamamos convencionalmente *Teogonía,* porque sus temas son similares a los de la *Teogonía* hesiódica, pero en los versos conservados vemos cómo el poeta parece pasar rápidamente sobre partes importantes del argumento, a las que se refiere de forma sumaria por medio de relativos. Esta «velocidad narrativa» es una forma típica de textos de corta extensión que sólo tienen sentido si presuponen otros textos del mismo universo mítico; el continuo recurso a la intertextualidad es característico de la literatura religiosa griega (y de todas las épocas). El comentarista lo llama «himno». No parece, pues, un poema de pretensiones sistemáticas como lo es la *Teogonía* de Hesíodo, por lo que podemos pensar en un himno breve (al modo de los *Himnos* homéricos) centrado en el mito de la toma del poder divino por Zeus y su recreación del mundo, mientras que los antecedentes de este tema, los primeros dioses y la lucha por el poder que se plantea entre ellos, serían solamente aludidos. En todo caso, la fecha que le atribuimos (antes del 500 a.C.) lo sitúa como el poema órfico más antiguo del que tenemos noticia.

Por otro lado, el himno presenta coincidencias extraordinariamente significativas con otros poemas órficos tardíos, lo que indica que existía una gran continuidad en la tradición órfica antigua, que llega hasta obras posteriores, pero no debemos caer en el error contrario, el de minimizar las diferencias, no menos significativas, que nuestra versión presenta con repecto a otras obras tardías, no siendo la menor la extensión, ya que, por ejemplo, la llamada *Teogonía en 24 Rapsodias,* cuyos fragmentos aparecen traducidos en el cap. VII, tenía 24 cantos, esto es, una extensión similar a la de la *Ilíada* o la *Odisea* y por tanto infinitamente más larga que la de la obra que nos ocupa.

Por el orden en que nuestro comentarista presenta las citas, parece que el poema comenzaría con un canto a la gloria de Zeus, para remontarse después –eso sí, de forma muy somera y alusiva, como he dicho– a las etapas anteriores al reinado de Zeus y terminar con una curiosa recreación del mundo por parte de este dios.

Comenzaremos con un pasaje en que el comentarista manifiesta su idea de que el poema, aunque parezca tener algún contenido escandaloso (como incestos o castraciones), es sacro, porque lo que se lee no significa lo que parece significar.

Fr. 2*

[la gente se equivoca al decir que Orfeo no compuso] un himno que expresa palabras sanas y legítimas, pues lleva a cabo con el poema una acción religiosa y no es posible hallar la solución del sentido de los nombres, aunque se pronuncien. Y es que la poesía es algo extraño y como un acertijo para la gente. Pero Orfeo no quería decir acertijos para discutir, sino grandes cosas por medio de acertijos. Es más, pronuncia un discurso sacro en toda su extensión, desde la primera hasta la última palabra.

Se explica así la misión que cree tener el comentarista: explicar el «verdadero sentido» de los versos. A veces habríamos deseado que no hubiera llevado su propósito tan lejos.

El proemio

Gracias a los testimonios vistos en el cap. I podemos reconstruir el verso introductorio aludido en una parte muy dañada del papiro. El verso sería el siguiente:

Fr. 3*

Hablaré a quienes es lícito; cerrad las puertas,
[profanos.

El poeta declara que se dirige exclusivamente a quienes pueden oírlo, esto es, los iniciados. Quienes no lo sean, deben (metafóricamente) cerrar las puertas, lo que quiere decir que no deben leer el himno.

* **Fr. 2:** *Pap. Derveni* col. VII 2.
* **Fr. 3:** *Pap. Derveni* col. VII 8.

Como es habitual en los poemas antiguos, a continuación se aludiría al «plan» de la obra. El poeta va a referirse a los dioses y a los seres

Fr. 4*

que nacieron de Zeus, el monarca más que poderoso.

El tema del poema es la actuación demiúrgica de Zeus, que engendrará a los dioses y los seres que echarán a andar la historia del mundo.

Zeus toma el poder celeste. Profecías de Noche y de Crono

La acción parece comenzar cuando Zeus recibe el poder de su padre, Crono:

Fr. 5*

Zeus, cuando el poder de su padre, determinado
[por los dioses
tomó en sus manos, así como la fuerza y a la
[ilustre deidad...

Al dominar a su padre, Crono, Zeus adquiere poder (el gobierno celeste) y su fuerza (como dios supremo). Pero su actuación se califica de legítima, ya que se nos dice que su poder está «determinado por los dioses».

Tras haber tomado el poder, Zeus acude a la cueva de la Noche, quien en una profecía le indica cómo deberá ejercer su mandato:

Fr. 6*

Y Zeus [... llegó a la cueva, donde]
se sentaba Noche, sabedora de todos los oráculos,
inmortal nodriza de los dioses.

* **Fr. 4:** *Pap. Derveni* col. VIII 1.
* **Fr. 5:** *Pap. Derveni* col. VIII 3.
* **Fr. 6:** *Pap. Derveni* cols. X 9 y XI 1.

[...] vaticinar desde lo más recóndito.
Ella le vaticinó todo cuanto le era lícito lograr:
cómo ocuparía la hermosa sede del nevado Olimpo.

El papel de vaticinadora es característico de Noche en las teogonías órficas, sin duda por su carácter primigenio, que le permite saberlo todo. La acción de Zeus es otra vez calificada de legítima, ya que el ejercicio del poder en la morada de los dioses es definido como «cuanto era lícito lograr» al dios,

Además de Noche, también Crono aconseja a Zeus sobre cómo debe continuar su obra creadora,

Fr. 7*

Zeus, una vez que oyó los vaticinios de su padre [...]

El consejo más importante que Crono y/o la Noche dan a Zeus es el que pondrá en práctica en el fragmento 8, y que consiste en tragarse el pene de Cielo. Éste debió de haber quedado en el espacio entre Cielo y Tierra cuando Crono emasculó a su padre (el comentarista, de hecho, lo compara con el Sol). Zeus los obedece, y así se nos dice:

Fr. 8*

se tragó el pene (de Cielo), que había eyaculado
[primero el éter[31].

Por chocante que este motivo temático nos pueda parecer, tenemos un precedente oriental en que lo hallamos, concretamente un mito hurrita que conocemos en una versión hitita. Se trata del llamado *Reinado en los Cielos o Teogonía*[32], cuyas semejanzas con el mito hesiódico se han puesto reiteradas veces de manifiesto. En él se nos narra que Anu, dios del Cielo,

* **Fr. 7:** *Pap. Derveni* col. XIII 1.
* **Fr. 8:** *Pap. Derveni* col. XIII 3.

[31] Hay una interpretación alternativa, según la cual se leería «se tragó al venerable, que había nacido primero del éter», pero hay múltiples razones para negarla, cfr. Bernabé (1999b).

[32] Cfr. Bernabé (1987) 139 ss.

es castrado de un mordisco por Kumarbi (el equivalente hurrita de Crono), quien traga sus genitales y queda así embarazado de varios dioses. Zeus en la teogonía órfica habría tragado el pene de Cielo, que causaría su embarazo del cosmos.

Aún podemos citar un pasaje curioso, que a esta luz adquiere un nuevo significado. Se trata de un texto de Diógenes Laercio (*Prooem.* 1, 5)[33]:

> Otros nos presentan a Orfeo, diciendo que fue un filósofo. Pero yo no sé cómo debe llamársele a quien no escatima en atribuir a los dioses toda clase de pasiones humanas, incluso actos vergonzosos con el órgano del habla practicados rara vez por los hombres.

No tenemos otro texto atribuido a Orfeo en que se mencione que los dioses practicaran una *fellatio,* de modo que resulta verosímil que el texto aludido por Diógenes Laercio sea precisamente éste, en que Zeus se traga el pene de Cielo.

Por otra parte, el éter es visto como una eyaculación de Cielo. Una extraña interpretación del tema, debida al comentarista, nos brinda algún detalle más:

Fr. 9*

> Así que dice (Orfeo) que este Crono nace del Sol para la Tierra, porque él fue la causa a través del sol de que unas cosas chocaran (*krouesthai*) con otras.

La segunda parte del fragmento es una interpretación etimológica del comentarista. Llevado de su deseo de explicar el mito filosóficamente, interpreta *Kronos* a partir del verbo *krouo,* "entrechocar", más concretamente, como procedente de *krouon nous,* como nos dice en la col. XIV 7:

> al darle al intelecto que hace chocar unas cosas con otras el nombre de Crono.

Esta pintoresca explicación etimológica le permite sustituir alegóricamente la genealogía tradicional Cielo-Crono

[33] Cfr. Burkert (1999) 81 s.

* **Fr. 9:** *Pap. Derveni* col. XIV 2.

por una interpretación física en que intervienen el Sol como fuente de calor y la actuación mecánica de una serie de partículas que se entrechocan, al modo de la teoría atomista, aunque la intervención de *nous* nos lleva más bien al ámbito de las doctrinas de Anaxágoras.

Más problemática es la primera parte del fragmento, en que se afirma que Crono nace del Sol y de la Tierra. Y es que parece estar en contradicción con lo que se dice en el siguiente fragmento:

Fr. 10*

> (Crono) que hizo algo terrible
> a Cielo, hijo de Noche, que fue el primerísimo en [reinar.
> Y de éste a su vez, Crono, y luego el ingenioso Zeus.

En efecto, ahora se afirma que Crono es hijo de Cielo, no del Sol, pero la contradicción es solo aparente, si recordamos que el comentarista cree que el Sol no es más que el pene de Cielo. Por otra parte, Cielo es hijo de Noche (Eufrónida), y había sido el primerísimo en reinar. Ello parece indicar que la Noche, madre del Cielo, era en esta versión el ser primordial pero que no llega a ejercer el poder. Con la posibilidad de que sea el ser primordial concuerda el epíteto «nodriza de los dioses» (*fr.* 6) aplicado a Noche y sus aludidos poderes proféticos, que son propios de una deidad primigenia. Pero además, el filósofo Aristóteles (*Metaph.* 1071b 26) alude probablemente a Orfeo entre

> los teólogos que hacen proceder la generación a partir de la Noche

y en otro pasaje de la misma obra (*Metaph.* 1091b 4) nos presenta un sumario de los seres considerados como primeros por diversas teogonías antiguas:

> los poetas arcaicos [...] en tanto que dicen que no reinan y mandan los primeros, como Noche, Cielo, Caos u Océano, sino Zeus.

* **Fr. 10:** *Pap. Derveni* cols. XIV 5 y XV 5.

Reconocemos la referencia a la *Teogonía* de Hesíodo 116 ss., cuyo primer ser es Caos, y a la aludida por Homero (*Il.* 14, 200; 246) para quien los padres de la generación son Océano y Tetis, de modo que la que comenzaba por Noche era seguramente una teogonía de Orfeo conocida en la época de Aristóteles. Muy probablemente era la misma que la comentada en el *Papiro de Derveni* o pertenecía a una tradición común con ella.

Del análisis conjunto de los textos que hemos analizado parece imponerse la siguiente secuencia de hechos: Cielo era el primogénito, ya que su madre, Noche, era el ser primordial y, por ende, no nacido. Cuando Cielo es castrado por Crono, su pene queda en el espacio. Esta situación, unida a su carácter vivificador y generativo, motivaría que el intérprete lo considere una metáfora del Sol. Zeus, siguiendo los consejos de la Tierra y de su padre, se traga luego el pene de Cielo y ello explica su posterior fecundidad creadora, ya que, de algún modo, queda embarazado.

Con este acto de Zeus se iniciará no sólo un nuevo reinado divino, sino también una nueva etapa cósmica. En ello Orfeo se diferencia totalmente de Hesíodo. Mientras que en Hesíodo el cosmos se organiza de una vez y para siempre, antes de que los dioses compitan por el poder, en este poema el mundo se organiza (o mejor, se reorganiza) después, cuando el último rey divino accede al trono y neutraliza toda oposición contra él. Para este caso hay también un paralelo oriental, el poema babilonio conocido como *Enuma Elis*, en que Marduk ordena el mundo tras haberse librado de sus competidores.

Antecedentes de la Historia: Noche-Cielo-Crono

Pero continuemos con la línea de la narración del poema. Hemos visto que en el *fr.* 10, tras haber aludido a la devoración del pene de Cielo (*fr.* 8), el poeta vuelve sus ojos a los antecedentes de la historia, si bien de forma muy sumaria. A la luz de la comparación con la *Teogonía* hesiódica (y de las referencias practicamente unánimes a este mito en toda la tradición poste-

rior, incluidas las teogonías órficas), la acción «terrible» que Crono le hizo a Cielo tiene que ser la castración, aunque el comentarista, que pretende dar una interpretación «decorosa» y «filosófica» del relato, se limita a reseñar que:

> dice que «hizo algo terrible a Cielo» porque le arrebató la soberanía,

Lo cual, en mi opinión es un claro indicio de que la castración de Crono no era narrada en el poema, sino sólo aludida sumariamente. De otro modo, no habría cabido la interpretación «dulcificada».

El resto de la historia, narrada, como decía, a gran velocidad, parece corresponder a la que nos cuenta Hesíodo: Crono castra a Cielo y lo destrona y luego Zeus destrona a Crono. Como luego (*fr.* 18) se habla de la madre de Zeus, debía de suponerse la existencia de la hermana y compañera de Crono, Rea, aunque una vez más el poeta puede haber aludido muy por encima a esta circunstancia o, más probablemente, haberla dado por supuesta.

En este punto el papiro está particularmente estropeado y, aunque parece seguir una cita de tres versos, sólo podemos reconstruir el primero de ellos:

> **Fr. 11***
> y obtuvo el ingenio y la dignidad regia de los felices.

Zeus asume (al devorar el pene de Cielo) el ingenio y la dignidad regia de los felices, esto es, el poder y los recursos necesarios para reorganizar la creación.

Recreación del mundo

La narración continúa con los efectos de la ingestión del pene de Cielo. Igual que en el mito hurro-hitita al que antes he hecho alusión, Kumarbi queda preñado de cinco dioses al

---

* **Fr. 11:** *Pap. Derveni* col. XV 11.

ingerir el pene del dios del Cielo, Anu, en la *Teogonía de Derveni* Zeus queda embarazado de todas las posibilidades generativas que existían en el pene del primer dios masculino, Cielo. Pero aquí los efectos son mucho más amplios, ya que es toda la creación la que se encuentra dentro de él:

Fr. 12*

del pene del rey nacido el primero, y en él todos
los inmortales se gestaron: dioses felices y diosas,
ríos, fuentes amables y todo lo demás
cuanto entonces había llegado a ser, así que él llegó
[a ser lo único.

Vemos cómo, al tragarse el pene de Cielo, Zeus se remonta al origen de la creación y reinicia la historia del universo, convirtiéndose en nueva «madre» del que había sido el primogénito. Si Cielo era la primera generación, Zeus, al introducirlo en sus entrañas, se torna él mismo en generación anterior a la primera, pese a que había sido el último en nacer. Por ello se dirá de él en el *fr.* 14 que «nació el primero y el último».

Como consecuencia, Zeus vuelve a «gestar» a todos los seres, a los que luego volverá a dar a luz. La multiplicidad se ha reducido a unidad, para volver a multiplicarse luego[34]. Consigue también la conquista de un poder que es ya indisputado porque es último dios que se convirtió en primero, por su capacidad de precederse a sí mismo, alterando las normas de la sucesión.

En otro fragmento (que probablemente seguía al 12 sin solución de continuidad) se proclama la nueva situación:

Fr. 13*

Ahora es rey de todo y en adelante lo será.

Lo que quiere decir que el reinado de Zeus es el último y que ya no será disputado por ningún otro dios.

* **Fr. 12:** *Pap. Derveni* col. XVI 1.
[34] Cfr. Bernabé (1998e).
* **Fr. 13:** *Pap. Derveni* col. XVI 12.

El «Himno a Zeus»

La referencia a la llegada del reino de Zeus sirve de introducción a otro fragmento, que probablemente seguía inmediatamente al *fr.* 13:

Fr. 14*

Zeus nació el primero, Zeus, el último, el de rayo
[refulgente,
Zeus cabeza, Zeus centro, por Zeus todo está
[perfectamente dispuesto.
Zeus hálito de todo, Zeus de todo es destino.
Zeus soberano, Zeus señor de todo, el de rayo
[refulgente.

Se trata de un breve *Himno a Zeus* inserto en el poema, similar a los que veremos en el cap. III y en el VII. Ahora sabemos que al menos una versión de este himno se conocía ya en el siglo VI a.C.

Componen fundamentalmente el himno expresiones polares para expresar que Zeus lo es absolutamente todo, con ciertas resonancias del lenguaje de Heráclito. Encontramos paralelos de esta temática en algunos autores arcaicos[35].

Se nos dice que Zeus nació el primero y el último. En efecto, como acabamos de ver, es el último de la cadena de generaciones Cielo-Crono-Zeus, pero al tragarse el pene de Cielo y quedar embarazado, se torna en progenitor de todo y en ese sentido es el primero. Zeus con su acto ha subvertido el ciclo de las generaciones. Se vuelve así en cabeza y centro, del que todo se forma. Es hálito de todo, como si fuera una especie de aire vivificador de todas las cosas. En cuanto a la identificación de Zeus con el destino, probablemente se debe a que Zeus se convierte también en señor de los destinos de las cosas, en tanto que demiurgo de todas, y de la organización del tiempo. El resto de

* **Fr. 14:** *Pap. Derveni* cols. XVII 2, XVIII1, XIX 8.
[35] Cfr. por ejemplo Semon. *fr.* 1, 1s West, Terpander *fr.* 3 Gostoli (= *PMG* 698, 1. Page)

las denominaciones, su carácter de soberano, de señor de todo y de dueño del rayo refulgente son totalmente tradicionales.

Probablemente seguiría un par de versos que servirían de transición al proceso de creación del mundo por parte de Zeus. West[36] trae aquí *exempli gratia* los versos finales del *Himno a Zeus* de la versión conocida por Platón (*fr.* 31, 8 s.):

> Pues tras haberlos ocultado a todos, de nuevo a la luz muy deleitosa de sus sacras entrañas los devolvió, artífice de maravillas.

Debemos suponer que, si no éstos, otros versos muy parecidos se encontrarían en este lugar del himno que tratamos de reconstruir.

El nacimiento de Afrodita

Para que la creación del mundo pueda continuar, es preciso que exista un principio generador femenino. Ésta parece ser la razón de que Zeus genere a la diosa Afrodita, que es la reponsable de estas funciones. Lamentablemente no contamos con los versos literales, pero sí con un pasaje en prosa con numerosas alusiones, que nos permiten seguir la trama:

Fr. 15*

Al decir *por eyaculación*[37] pone de manifiesto que en el aire (las cosas) una vez divididas en pequeñas partículas[38], se movían y «saltaban» y al saltar se situaba cada una junto a otra[39]. Y saltaban hasta que cada una llegaba a lo que le era familiar. *Afrodita Urania*, Zeus, acto sexual, eyacular, *Persuasión* y *Harmonía* son nombres que se le han puesto al mismo dios. Cuando un varón se une a una mujer se dice que «hace el amor» (*aphrodisiazein*) en el lenguaje vulgar.

[36] West (1983) 115.

* **Fr. 15:** *Pap. Derveni* col. XXI 1.

[37] En el poema habría un juego de palabras intraducible entre «eyaculación» y «salto». La cuestión es sin embargo dudosa, porque la palabra es un *hapax* en griego y ni siquiera estamos seguros de su traducción.

[38] Aquí el lenguaje del comentarista tiene resonancias de los atomistas.

[39] Afrodita se interpreta como principio de la armonía y de la unión de los elementos, como en Empédocles.

Algo de orden puede ponerse en este aparente galimatías. Afrodita es, como Eros en Hesíodo, garante, en el principio de los tiempos, de la continuación de los nacimientos y, en general, de la fecundidad en la tierra. En Hesíodo, Afrodita nace del miembro cortado de Cielo. Aquí, de la eyaculación de Zeus. Es lógico que el nacimiento de una divinidad relacionada con la generación tenga que ver con los genitales del dios demiurgo.

También se mencionan Harmonía y Persuasión, que probablemente atienden en su nacimiento a Afrodita (igual que en Hesíodo lo hacían Eros "Amor" e Hímero "Atractivo") y que representan aspectos positivos y pacíficos de la diosa del amor.

La recreación racional del universo

El resto de la recreación del mundo debería de producirse cuando Zeus «diera a luz» a todos los seres. Primero, probablemente, como ocurre en teogonías posteriores, volvería a hacer nacer el Cielo y la Tierra, condición para poder asentar sobre ella o, mejor dicho, en su torno, a Océano, considerado como un gran río que circunda la Tierra. En efecto, Océano aparece citado en otro fragmento como fuente de todos los mares:

Fr. 16*

Y concibió la poderosa fuerza de Océano de ancha [corriente,
e hizo fluir en él los tendones de Aqueloo de [argénteos remolinos,
del que proceden todos los mares [...]

Lo más interesante de esta nueva creación es que adquiere tintes racionales y ordenados, frente a la creación anterior. Zeus obedece a un designio preconcebido e inteligente, frente a la situación anterior que se supone era más «caótica», sumida

* **Fr. 16:** *Pap. Derveni* col. XXIII 1 y *P. Oxy.* 221, 9, 1 (el último medio verso).

sores habían ido perdiendo el poder a manos de sus respectivos descendientes. Otra, que anulaba definitivamente la distinción entre las dos fases de creación del mundo. Otra sería que Zeus quisiera engendrar a Dioniso y, al engendrar, primero a Perséfone de su propia madre, y luego a él, de Perséfone (que sería su hija y esposa a la vez), de alguna forma lograba que Dioniso perteneciera a la misma generación (es decir, al mismo rango) que él.

Queda la última duda sobre la posible continuación del poema. No podemos ni afirmar ni negar que se trataran en la obra temas propios de la tradición órfica posterior, como serían el nacimiento de Perséfone y una nueva unión incestuosa de Zeus con ella para generar a Dioniso. En las *Rapsodias*, se relaciona incluso la historia teogónica con los temas de la salvación de las almas, pero resulta muy arriesgado extrapolar sin crítica a un poema del VI a.C. rasgos propios de otro, más de cuatro siglos posterior y muchísimo más extenso.

Como hemos visto, la teogonía comentada en el *Papiro de Derveni* es un texto fascinante. Nos narra un mito complejo y atractivo acerca de la organización del mundo y del poder divino en el principio de los tiempos, que tiene muchos puntos de contacto con la *Teogonía* de Hesíodo, el poema representante de este tipo de literatura que mejor conocemos, pero que muestra también muchas divergencias con él. La mayor novedad es la presentación de un Zeus que no sólo es divinidad suprema, sino también demiurgo del mundo y que sigue, además, un plan preconcebido e inteligente, aunque sean pintorescos los medios de que se vale para ello: devorar el pene del que fuera primer dios para volver más atrás del origen y recomenzar la creación del mundo.

III. LA TEOGONÍA EUDEMIA

Bibliografía: Alderink (1981) 37 ss., Baumgarten (1998) 107 ss., Bernabé (1998a) 59 ss., Brisson (1995) I 290 ss.; 402 ss., IV 2876 ss., VI 201 s., Casadio (1986) 310 ss., Colli (1977) 204ss; 406s, Gruppe (1890) 689 ss., Guthrie (1935) 12 s.; 74 ss., Holwerda (1894) 286 ss., Kern (1888) 53 ss., Kirk-Raven & Schofield (1983) 22s, Krueger (1934), Lobeck (1829), Martínez Nieto (2000) 181 ss., Mondolfo (1931), Ricciardelli Apicella (1993), Schuster (1869) 4 ss., Schwabl (1962) 1467 ss., Staudacher (1942), Susemihl (1890), West (1983) 116 ss., Ziegler (1942) 1347 ss.

Noticias de un filósofo

La única noticia que tenemos de la existencia de la *Teogonía de Eudemo* procede de Damascio (cfr. *fr.* 20), quien habla del «relato sagrado transmitido por el peripatético Eudemo». Eudemo es un filósofo del siglo IV a.C., discípulo de Aristóteles y no es el autor del poema, sino un estudioso de la historia religiosa y literaria que lo comentó. Ello significa dos cosas, una, que esta teogonía órfica es anterior a Eudemo (esto es, al menos del s. V a.C.), lo que significa una fecha muy próxima a la *Teogonía de Derveni*, y dos, que Damascio no conoce ya el poema original, sino sólo las referencias que de él le daba Eudemo porque en su época (ss. V-VI d.C.) se había perdido ya.

En cuanto a su contenido únicamente contamos como referencia inequívoca la de Damascio (*fr.* 20), que nos da una

información mínima. Sin embargo, se puede reconstruir algo más a partir de otros testimonios.

El proemio

El primer verso sería probablemente una de las variantes citadas en el *fr.* 1. Es decir, podemos reconstruir su final:

Fr. 19*

[...] cerrad las puertas, profanos.

Lo hacemos a partir de un texto de Platón en que Alcibíades se refiere a una parte especialmente delicada de su discurso con las siguientes palabras:

> Pues todos habéis sido partícipes del delirio filosófico y de sus transportes dionisíacos [...] así que escuchad todos, pues me perdonaréis por lo que he hecho y lo que estoy diciendo hoy. Y los servidores y, si hay algún «profano» y rústico, «cerrad» sobre vuestros oídos «puertas» bien grandes.

Se trata, con toda probabilidad, de una referencia a nuestro poema (que era conocido en época de Platón). El filósofo ha querido darle irónicamente a esta parte del discurso un tono mistérico, como si fuera un *hieros logos*.

En el origen, la Noche

Veamos, en cuanto al contenido de la *Teogonía Eudemia*, la información de Damascio, enriquecida con algunos textos de Aristóteles. Que el Estagirita conociera la misma teogonía que Eudemo no sólo no es extraño, sino que incluso es lo más verosímil. Sería una obra que se encontraría en la biblioteca del Liceo y habría estado al alcance tanto de Eudemo, como de su maestro.

* **Fr. 19:** Plat. *Symp.* 218b.

Fr. 20 (24 + 28 + 28a + 310 K.)*

> (I) El relato sagrado transmitido por el peripatético Eudemo como obra de Orfeo [...] configura el principio a partir de la Noche. ‖ (II) Aunque se presenta esta misma imposibilidad, tanto si las cosas son como dicen los teólogos que comienzan la generación a partir de la Noche, como si son como dicen los filósofos de la naturaleza *(Anaxag. 51 B 1 D.-K.)* «todas las cosas juntas». ‖ (III) De suerte que no hubo durante un tiempo infinito ni Caos ni Noche. ‖ (IV) De modo similar lo consideraron los poetas antiguos, en la medida en que afirman que no reinaron y gobernaron los primigenios, como Noche y Cielo o Caos u Océano, sino Zeus. ‖ (V) Tres primeros principios de la generación nacieron, según Orfeo: Noche, Tierra y Cielo.

En la cita IV Aristóteles ha agrupado las referencias a tres tradiciones teogónicas distintas: la que parte de Caos, que es sin duda la hesiódica, la que parte de Océano, que se refiere probablemente a Homero, y la que comienza por la Noche, que alude muy probablemente a la que nos ocupa. Sólo Noche y Cielo están unidas por una copulativa, mientras las otras dos entidades lo están por medio de disyuntivas. Ello quiere decir que Cielo aparecería tras Noche en el mismo poema. El Estagirita nos da también la información de que ninguno de ellos gobierna, es decir, ninguno ostenta el poder sobre los dioses. Probablemente los seres primigenios no se planteaban en esta *Teogonía* la lucha por el poder. En la cita III, Aristóteles alude de nuevo a Hesíodo (con la referencia a Caos) y a nuestro poema (con la mención de Noche, igual que en la cita II). Nos dice el filósofo que no hubo durante un tiempo infinito ni Caos ni Noche porque nacen y, por definición, lo que nace, no es infinito. Suponemos, a partir de esta mención, que el poema órfico se referiría a Noche como el primer ser que nacía, y no como una entidad eterna.

Podemos concluir que Aristóteles conoce una tradición órfica, la misma que conoce Eudemo, en que a) Noche es el primer ser, b) tras de Noche viene Cielo, sin que gobiernen ni una ni otro, c) probablemente se hablaba de Océano con un

* **Fr. 20:** (I) Damasc. *De princ.* 124 (III 162,19 Westerink = Eudem. *fr.* 150 Wehrli). ‖ (II) Aristot. *Metaph.* 1071b 26. ‖ (III) *ib.* 1072a 7. ‖ (IV) *ib.* 1091b 4. ‖ (V) Io. Lyd. *De mens.* 2.8 (26, 1 Wünsch).

papel importante en la generación de los seres y d) es Zeus quien asume el reinado sobre los dioses.

Confirma la presencia en la *Teogonía Eudemia* de la secuencia Noche-Cielo que hemos postulado a partir del testimonio de Aristóteles un texto de Lido (V), quien nos habla de una teogonía órfica iniciada por la Noche, la Tierra y el Cielo, que no corresponde a ninguna otra que conozcamos, por lo que resulta más verosímil atribuirla a ésta, sobre todo, teniendo en cuenta que sólo así nos cuadra el número de generaciones divinas que se atribuye al poema en el *fr.* 25, como veremos. Nuestro texto nos indicaría que se hablaría en el principio de la *Teogonía Eudemia* de una Noche primigenia, de la que descenderían Cielo y Tierra.

Los descendientes de Noche

Platón nos proporciona los elementos necesarios para proseguir la reconstrucción:

> **Fr. 21 (16 K.)***
> Hablar de las demás divinidades (*i.e.*, a excepción de los astros y la tierra) y conocer su linaje es más de lo que podemos, así que hay que dar crédito a los que han hablado antes de ello, que eran descendientes de dioses, según afirmaban, y que de algún modo conocían con claridad a sus antepasados. Así pues, es imposible no creer en los hijos de los dioses, aun cuando hablan sin demostraciones verosímiles y necesarias, pero, dado que afirman que nos relatan asuntos de su familia, hay que creerlos, siguiendo la costumbre. Tengamos, pues, por buena, y digámosla así, la generación acerca de estos dioses. De la Tierra y del Cielo nacieron como hijos Océano y Tetis [...]

El texto de Platón continúa en el *fr.* 23, pero ahora conviene interrumpirlo para poder seguir el hilo. Platón declara la incapacidad humana para hablar del tema de las primeras generaciones de dioses, y se remite, medio de veras, medio irónicamente, a quienes «por ser hijos de dioses pueden ser los mejores conocedores de sus antepasados». De acuerdo con otros testimonios

* **Fr. 21:** Plat. *Tim.* 40d.

(*Resp.* 366a y 364e), el aludido no puede ser más que Orfeo, quien, según la leyenda, era hijo de la Musa Calíope, aunque hay una tradición según la cual era también hijo de un dios, Apolo. Como veremos en el *fr.* 22, Platón vuelve a hablar de la pareja Océano-Tetis, indicándonos esta vez que su fuente es Orfeo.

Con gran imprecisión (naturalmente deliberada) y dejando numerosos huecos en la información, Platón resume una teogonía, iniciada por Cielo y Tierra y que termina en los descendientes de Zeus. West[41] ha hecho verosímil que la teogonía citada por Platón no sea otra que la de Eudemo. Que Platón conociera una teogonía que era anterior a Eudemo y conocida por Aristóteles tampoco es nada extraño. Pero se ha planteado un problema y es que Platón no incluye a Noche en su relato. En realidad ello no debería extrañarle a nadie, porque en su imprecisa cita Platón no sólo ha omitido a Noche, sino a muchos dioses más de las últimas generaciones, (cfr. *fr.* 24) aludidos con un impreciso «y otros». Por otra parte, el contexto en que aparece la cita explica perfectamente que el filósofo no haya mencionado siquiera a la deidad primigenia. Tras haber narrado cómo el demiurgo configuró lo que llama «dioses visibles y generados», tiene que referirse a los dioses, digamos «de la mitología» y se limita a tomar de la teogonía órfica la parte que habla de estos dioses, sin tener por qué aludir a lo que en su fuente se refería al principio originario. Si Platón no alude a Noche, también es cierto que no dice que Cielo y Tierra sean los primeros dioses. Nosotros podemos en un momento remontarnos a los antecesores de un árbol genealógico sin llegar al último y referirnos sólo al segmento de la genealogía que nos interesa. Platón lo hace también.

Océano y Tetis

Dando, pues, por bueno que Platón maneja la misma teogonía que Eudemo, resulta valiosa su información de que de la Tierra y del Cielo nacen como hijos Océano y Tetis. La

[41] West (1983) 116 ss.

presencia de Océano y Tetis en esta teogonía órfica se confirma en otro pasaje platónico:

Fr. 22 (15 + 25 K.)*

Como también dice Homero (*Il.* 14, 201, cfr. *Theaet.* 152e): «Océano, generación de los dioses y la madre Tetis». Creo que también Hesíodo (*Th.* 337). Y dice en alguna parte Orfeo que:

> Océano de hermosa corriente inició las bodas;
> él que se unió a Tetis, su propia hermana de la [misma madre.

Océano y Tetis, tal como veíamos en el *fr.* 21, son hermanos de la misma madre, porque ambos han nacido de la Tierra. La cita es importante por ser de las más antiguas referencias textuales de la literatura atribuida explícitamente a Orfeo[42]. No obstante nos plantea una dificultad, ya que en la genealogía trazada en el *fr.* 21, a Océano y Tetis les preceden Cielo y Tierra y aquí se nos dice que Océano y Tetis «iniciaron las bodas».

Pero antes de abordar el problema, completemos nuestra información con otro texto (Aristot. *Metaph.* 983b 27):

> Hay algunos que piensan que ya los más antiguos y muy alejados de la generación actual, aquellos que fueron los primeros en tratar de los dioses, tuvieron tal opinión acerca de la naturaleza. En efecto, consideraron a Océano y Tetis padres de la generación divina y tuvieron como testigo del juramento de los dioses al agua, la llamada Éstige por esos poetas. Y es que lo más venerado es lo más antiguo y el juramento es lo más venerado. Ahora bien, que esta opinión acerca de la naturaleza sea realmente arcaica y antigua, no resultaría demasiado claro.

Habitualmente se piensa que Aristóteles en su alusión a los poetas antiguos «que fueron los primeros en tratar de los dioses» se refiere a Homero, quien menciona en *Il.* 14.201 a

> Océano, generación de los dioses y la madre Tetis,

* **Fr. 22:** Plat. *Cratyl.* 402b.

[42] Y además por Platón, que no suele ser claro en sus alusiones a la literatura órfica y tiende a preferir expresiones como «un antiguo relato» o similares para referirse a esta literatura.

Pero si el Estagirita sólo se refiriera a Homero, sería más esperable que lo citara por su nombre, mientras que el extenso circunloquio y el uso del plural apunta a que alude a Homero y a Orfeo, más que a Homero sólo. En su comentario a este pasaje de la *Metafísica,* Ross tiene razón en señalar que Hesíodo no puede ser uno de los posibles poetas mencionados, ya que para Hesíodo Océano carece de entidad como origen de los demás seres. En cambio creo que Ross no tiene razón en descartar a Orfeo. Los argumentos que da son los siguientes: a) que la versión que conoce Aristóteles parte de la Noche y el Cielo (lo cual es cierto) y que coloca a Océano y Tetis sólo en cuarto y quinto lugar (lo cual no es cierto, porque realmente es en el tercero) y b) que Platón cita dos versos (*fr.* 22) que ascriben una función importante a Océano y Tetis, pero que Aristóteles no cree en la autenticidad de los llamados versos órficos. Con respecto al primer argumento, la posición tercera de Océano en la serie no obsta para negarle la condición de «padre de la generación». Luego volveremos sobre ello. En cuanto al segundo, creo que de las premisas se deriva la conclusión contraria. Hay que concluir que Aristóteles está citando a los órficos precisamente porque muestra las mismas dudas que en otras ocasiones manifiesta con respecto a ellos: 1) No los cita (los engloba vagamente en el grupo de «los primeros teólogos»), 2) Desconfía del origen de esta tradición (inicia la frase con un «hay quien dice») y no cree que realmente sea antigua (termina el párrafo con: «ahora bien, que esta opinión acerca de la naturaleza sea realmente arcaica y antigua no resulta demasiado claro»).

Admitido que Aristóteles puede aludir también a la misma obra que Platón, centrémonos en el problema de cómo puede decirse que Océano y Tetis «iniciaron las bodas», sabiendo que les preceden Cielo y Tierra. Según algunos autores[43], se trataría de que Océano sería el primero de su generación en casarse, pero desconocemos la presencia de otros hermanos

[43] Lobeck (1819) 508, Kern (1888) 43, Holwerda (1894) 314, Staudacher (1942) 93.

de esta generación. West[44] sugiere que «quizá el verso fue originariamente compuesto para una teogonía en que era literalmente cierto y la teogonía órfica conocida por Platón era adaptación de un poema en el que el verso se había conservado, pero para mantener un sentido diverso y forzado».

Se trata de una hipótesis sugestiva, pero difícil de confirmar si no disponemos del contexto para advertir huellas de esa adaptación. Una vía más simple (y no contradictoria) de acercamiento al problema me parece la de Schuster[45], quien cree que la unión de Cielo y Tierra (si es que la había) se concebiría como algo más crudo que una «boda». Igual que en Hesíodo (*Th.* 132) Tierra genera a Ponto «sin la deseable unión» y luego hay otros descendientes que se producen como consecuencia de uniones sexuales, si aceptamos textualmente nuestro fragmento, habría que pensar que para los órficos la descendencia de Noche y también la de Cielo y Tierra no se concebiría como «nacimientos» fruto de uniones sexuales, mientras que Océano y Tetis serían en cambio la primera pareja propiamente dicha.

De Aristóteles procede un testimonio que atribuye vagamente a autores antiguos que hablaban de los dioses. Esta vez son sus comentaristas antiguos quienes nos aclaran que su referencia es a Hesíodo y a Orfeo:

Fr. 23 (p. 142 K.)*

(I) Los autores antiguos y que emplearon su tiempo en hablar de los dioses, le inventan (*sc.* al mar) unas fuentes, para tener también principios y raíces de la tierra y del mar, seguramente porque les parecía que de este modo lo que decían resultaba más digno y noble, en la idea de que la tierra es una parte grande del Universo y creían que todo el resto del cielo se configuraba alrededor del punto en que estaban y que por ello tal punto era el más importante y el principio de todo. ‖ (II) Afirma que los más arcaicos y que se ocuparon de historias acerca de los dioses (les llama «teólogos» a los que se han dedicado a hablar acerca de los dioses, entre los que estaban Homero, Orfeo y Hesíodo, el que también escribió una *Teogonía*) le atribuyeron fuentes al mar, para que para ellos los principios y las raíces de la tierra y del mar fueran similares y no tuvieran su origen de otras cosas cambiantes, sino que tuvieran sus propios principios. [...] Esto es, pues, lo que los teólogos decían acerca del mar, arrogándose una sabiduría divina. ‖ (III) Que es imposible que haya fuentes del mar; al exponer brevemente las opiniones existentes acerca del mar, se refiere a las de los teólogos, que le atribuían sus propias fuentes perpetuas al mar, de forma que para ellos el mar fuera imperecedero.

[44] West (1983) 120.

[45] Schuster (1869) 10.

* **Fr. 23:** (I) Aristot. *Meteor.* 353a 34. ‖ (II) Alex. Aphrod. *in Aristot. Meteor.* 66, 12 Hayduck . ‖ (III) *ib.* 67, 23 Hayduck.

Aristóteles está pensando probablemente en un pasaje similar al *fr.* 16 de la *Teogonía de Derveni*, en que se menciona que todos los mares proceden del Océano, como río que los alimenta eternamente. Esta circunstancia podría aludirse en la *Teogonía Eudemia*, al hablar de Océano.

La progenie de Océano y Tetis

Es el momento de volver a tomar un texto de Platón donde lo habíamos dejado:

Fr. 24 (16 K.)*

Y de ellos (*sc.* de Océano y Tetis, nacieron) Forcis, Crono y Rea y los que van con ellos; y de Crono y Rea, Zeus, Hera y todos cuantos sabemos que se llaman sus hermanos. Y además, los descendientes de éstos.

En Hes. *Th.* 237, Forcis es hijo del Mar y de la Tierra. Evidentemente, por si nos quedaba alguna duda, Hesíodo no es la fuente del pasaje de Platón. Si en lo demás la teogonía órfica no se apartaba de la tradición más común, suponemos que «los que van con Crono y Rea» han de ser los titanes (Ceo, Crío, Hiperión, Jápeto) y las titánides (Tea, Temis, Mnemósine y Febe), mientras que los hermanos de Zeus y Hera deben de ser Posidón y Hades. Más difícil es determinar de qué descendientes de Zeus se habla, pero a juzgar por el *fr.* 26 uno de ellos sería sin duda Dioniso.

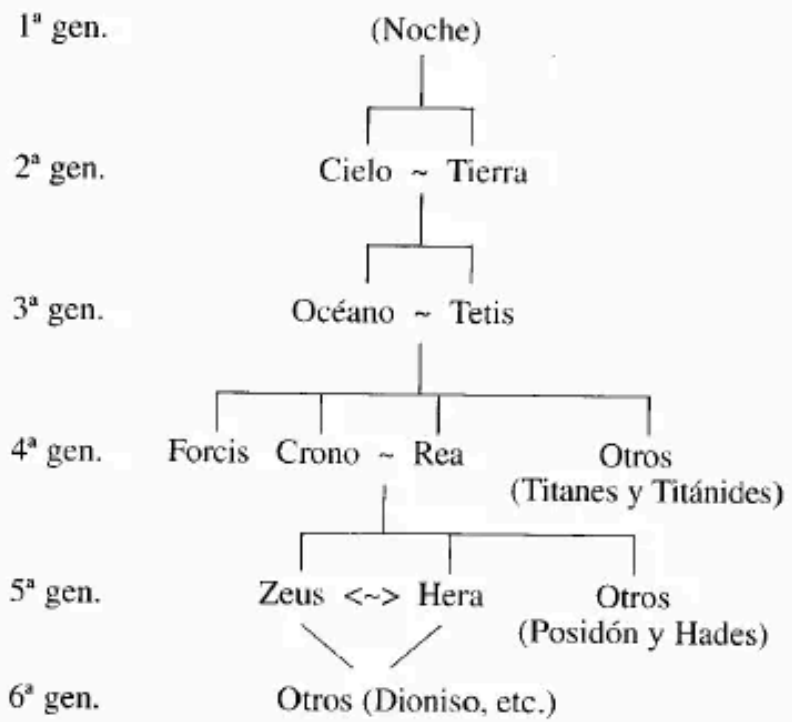
Aún Platón nos brinda un dato interesante. La cita de otro verso de Orfeo:

* **Fr. 24:** Plat. *Tim.* 40e (continuación del *fr.* 21).

Fr. 25 (14 K.)*

A la sexta generación cesad el orden del canto.

El «orden del canto» es el transcurso ordenado de las palabras que componen el canto. Ello quiere decir que en el poema se trataba de seis generaciones de dioses. Y es precisamente incluyendo a Noche como principio originario como se logra, de acuerdo con la reconstrucción de West[46], que seguimos, que el cuadro genealógico platónico del *Timeo* tenga seis generaciones, aun cuando Platón no se haya referido a la primera. La vemos en esquema y presento, entre paréntesis, los dioses no mencionados por Platón;



* **Fr. 25:** Plat. *Phileb.* 66c. Dice textualmente: «*A la sexta generación*, dice Orfeo, *cesad el orden del canto*, pero corremos el riesgo de que nuestro discurso quede detenido en el sexto juicio». Citan el pasaje otras muchas fuentes, pero sin añadir nada importante.

Otros temas tratados en la Teogonía Eudemia

En último lugar hay que mencionar un par de oscuras referencias platónicas, la primera de las cuales se complementa con otra de Isócrates:

Fr. 26 (17 K.)*

(I) EUTIFRÓN: Pues se da el caso de que los propios hombres creen que Zeus es el mejor y el más justo de los dioses, y admiten que encadenó a su propio padre porque había devorado injustamente a sus hijos, y además que éste mismo había castrado a su propio padre por otros motivos similares [...] SÓCRATES. Pero dime, en nombre del dios de la Amistad, ¿tú crees que estas cosas sucedieron así de verdad? EUT. Y aún cosas más maravillosas que éstas, Sócrates, que la gente no conoce. ‖ (II) Sobre los propios dioses han contado relatos tales como nadie se atrevería a contar sobre sus enemigos. No solamente les han achacado robos, adulterios y servicios a las órdenes de hombres, sino incluso relataron devoraciones de hijos, castraciones de padres, encadenamientos de madres y otras muchas transgresiones de las leyes[47]. Y no pagaron un castigo merecido por ello, aunque al menos no escaparon impunes, sino que unos [...] y Orfeo, el que más tocó estos temas, acabó su vida despedazado.

Eutifrón se refiere a una serie de rasgos bárbaros del mito de sucesión divina (castración de padres, devoraciones de

[46] West (1983) 116 ss., sobre los antecedentes de Gruppe (1890) 703, Zeller (1919) 123 n. 2, Mondolfo (1931) 437. Es mucho más defendible que otras, como la de Brisson (1995) V 55-69, seguido por Westerink a Damasc. *De princ.* 53, según el cual la secuencia sería Fanes/Noche/Cielo/Crono/Zeus. No hay en Platón un solo testimonio de Fanes, que es sin duda un personaje aparecido mucho después en Grecia. O como la de Taylor, en su comentario al *Timeo* de Platón 247, quien sostiene que el principio era la Tierra, luego Cielo y Tierra, luego Océano y Tetis, luego Crono y Rea, luego Zeus y Hera, y por último los olímpicos más jóvenes. La opinión sostenida por Dieterich (1891) 128 n. 2 y Moulinier (1955) 22 de que se trata de estirpes humanas en un mito de edades parece suficientemente rebatida por West (1983)116 ss., igual que la propuesta de Linforth (1941) 149, quien cree que la detención en la sexta generación quiere decir que de ésta última no se habla ya, por lo que sólo serían cinco.

* **Fr. 26:** (I) Plat. *Euthyphr.* 5e. ‖ (II) Isocr. *Busir.*10, 38 Mathieu-Brémond.

[47] Cfr. Xenoph. *fr.* 15,3 Gent.-Prato (= 21 B 11 D.-K.) «Homero y Hesíodo le atribuyeron a los dioses [...] robar y adulterar». Jenófanes no cita a Orfeo, lo que provoca el comentario de Linforth (1941) 140 ss.

hijos) y, ante la pregunta incrédula de Sócrates, alude a cosas aún más admirables, que la mayoría no conoce. Burnet en su comentario al texto platónico cree que esta alusión indica que Eutifrón participaba en determinadas prácticas religiosas secretas, es decir, que pertenecía a una secta. Precisa más Kahn[48], definiéndolo como órfico y heraclíteo, muy similar al autor del *Papiro de Derveni*. No sabríamos a qué obra concreta adscribir concretamente la alusión del pasaje platónico, de no ser por el pasaje de Isócrates citado como (II). El catálogo de acciones impías atribuidas a los dioses coincide en ambos testimonios, de modo que lo más verosímil es que Platón se refiere también a un poema órfico (probablemente el mismo que estamos intentando reconstruir) en que se habría tratado la castración de Cielo por Crono y luego la captura y encadenamiento de Crono por parte de Zeus para arrebatarle el poder. Sin duda se narraba también en esta Teogonía órfica, de acuerdo con lo que cuenta Isócrates, el tema de Baco y los Titanes, ya que sólo si se contaba en el poema atribuido a Orfeo el despedazamiento de Dioniso resultaría ejemplar que Orfeo mismo muriera despedazado. El autor se refiere a las leyendas que circulaban sobre la muerte de Orfeo, según las cuales murió desmembrado a manos de mujeres furiosas o de bacantes.

La segunda referencia platónica se complementa, por su parte, con otra de Aristóteles:

Fr. 27*

(I) Una de las simas de la tierra resulta ser con mucho la mayor y atraviesa de parte a parte toda la tierra. A ella se refiere Homero cuando dice [...] (cita *Il.* 8, 14) y es la que en otro lugar él y otros muchos poetas han llamado Tártaro. En efecto, en esta sima confluyen todas las corrientes y de ella vuelven a fluir [...] la causa de que fluyan de allí y de que vuelvan a confluir es que esta masa de agua no tiene ni fundamento ni lecho. ‖ (II) Lo que se dice en el *Fedro* acerca de los ríos y el mar es imposible. Pues se dice que bajo la tierra todos están comunicados entre sí y que el principio y fuente de todas las aguas es el llamado Tártaro [...] desde el cual manan todas las aguas corrientes y no corrientes y que el flujo de cada una de las corrientes se produce por la permanente agitación de aquel principio y primera masa de agua, pues no tiene fundamento.

[48] Kahn (1997) 56.

* **Fr. 27:** (I) Plat. *Phaed.* 111e. ‖ (II) Aristot. *Meteor.* 355b 34.

La referencia de Platón a «otros muchos poetas» es muy vaga, pero la fraseología que utilizan él y Aristóteles recuerda un verso que conservamos en las *Rapsodias* (*fr.* 111,3):

y no tenía por debajo ni límite, ni fundamento, ni asiento.

Lo que hace muy verosímil que el poema órfico conocido por Platón y Aristóteles[49] incluyera una descripción del Tártaro y del incesante fluir para alimentar todas las corrientes del mundo.

El testimonio conjunto de todas estas «piezas» es bastante coherente y podemos reconstruir el siguiente argumento: la Noche sería la primera diosa. De ella se «escinden» (no son sus hijos) Cielo y Tierra y de ellos, Océano y Tetis, pero no por generación sexual, sino de una forma cuasiautomática. Océano y Tetis se comportan ya como una pareja, se unen sexualmente y tienen descendencia: Forcis, Crono, Rea y otros. De Crono y Rea nacen entre otros Zeus y Hera, y de éstos, nacen otros, entre ellos, Dioniso. El desmembramiento del dios a manos de los Titanes se habría narrado también en esta obra. Si esta reconstrucción es correcta, en la *Teogonía Eudemia* se habría asumido el mismo esquema que aparece en la *Teogonía de Derveni*, pero se habría intercalado la pareja Océano-Tetis, probablemente para hacer entrar en el cuadro otra antigua teogonía conocida por Homero, pero de origen muy antiguo (ya que se remonta al *Enuma Elis* babilonio). Aunque Océano y Tetis no conservan la primacía absoluta, el poeta les da una cierta preeminencia como padres de los dioses y de las diferentes realidades del mundo, tras un primer período de reproducción cuasiautomática, división o disociación.

[49] Cfr. la sutil argumentación de Kingsley (1995) 126 s. para defender la procedencia órfica de esta mención.

IV. FRAGMENTOS DE TEOGONÍAS ANTIGUAS DE LA MISMA TRADICIÓN QUE LA DE DERVENI Y LA DE EUDEMO

Bibliografía (sobre el mito de Dioniso y los Titanes): Bernabé (1988b) 29 ss. (2002a), Guthrie (1935) 108 ss., Linforth (1941) 307 ss., Jeanmaire (1951), Nilsson (1957), Henrichs (1972), Burkert (1983) 225, (1987b), Sfameni (1984), Detienne (1982), West (1983) 150 ss.; 265.

Noticias de procedencia oscura

Una serie de pasajes documentados en fecha relativamente antigua nos remiten a uno o varios poemas teogónicos órficos que presenta evidentes puntos de contacto con la teogonía del *Papiro de Derveni* y con la *Eudemia*. No es seguro si se refieren a una u otra de estas obras, pero lo que es claro es que pertenecen a una misma tradición. Por tal motivo los he agrupado en un capítulo independiente, tras los correspondientes a las otras dos teogonías.

Sobre Zeus y Rea

Comenzamos por una referencia a los intentos de Crisipo, el filósofo estoico del III a.C., por armonizar obras antiguas con sus teorías:

Fr. 28 (30 K.)*

En el libro segundo de *Acerca de los dioses,* (Crisipo), como también hace Cleantes, intenta armonizar las obras atribuidas a Orfeo y Museo y las de Homero, Hesíodo, Eurípides y otros poetas, con sus propias opiniones. Todo es éter, ya que él mismo es padre e hijo, del mismo modo que en el libro primero dice (Crisipo) que no hay contradicción en que Rea sea madre e hija de Zeus. Hace las mismas identificaciones en el *Acerca de las Gracias*.

testimonio que se complementa con una alusión a Clidemo y a los *Textos sagrados* (*hieroi logoi*, una de las formas de referirse a los textos órficos):

Fr. 29 (p. 143 K.)*

Y Clidemo le llama a Rea Madre de los dioses, lo que algunos también dieron a conocer en los *Relatos Sagrados*. Melanípides afirma que Deméter y la Madre de los Dioses son una y la misma.

Nos habla Crisipo de que en una fuente órfica, sin duda una teogonía, Zeus es identificado con el éter. Tal identificación está ya en el comentario del *Papiro de Derveni*. Parece que Crisipo no es ajeno a esta tradición de comentario, emparentado con teorías de Diógenes de Apolonia, de un éter universal, que es la raíz de todas las cosas y que es divino. Se decía también en esta fuente órfica que Zeus es «padre e hijo» y de que Rea es «su madre y su hija». Esta situación coincide con la descrita en el *Papiro de Derveni,* donde se narra que Zeus queda embarazado y que él mismo vuelve a dar a luz a todos los dioses. Entre ellos se contarían, por supuesto, su padre, Crono, y su madre, Rea, con lo que, al tiempo que ambos son sus padres, son también sus hijos y Zeus resulta ser, a la vez, hijo y padre de ellos. Con Rea la situación es aún más complicada, porque Zeus la hace también su esposa, dado que comete incesto con ella. Ello la sitúa como madre de los dioses (como la llaman Clidemo y la teogonía órfica), tal y como Zeus es padre de los dioses.

* **Fr. 28:** Philodem. *De piet.* (*P. Hercul.* 1428 VI 16 p. 80 Gomperz, cfr. Schober, *Cron. Erc.* 18, 1988, 119 = Chrysipp. *fr.* 1078 [*Stoic. Vet. Fr.* II 316,16 Arnim] y *fr.* 1081 [II 316, 34 Arnim]).

* **Fr. 29:** Philodem. *De piet.* (*P. Hercul.* 248 II 7 p. 23 Gomperz, cfr. Schober, *Cron. Erc.*18, 1988, 109; Henrichs, *Cron. Erc.* 5, 1975, 18; Obbink, *Cron. Erc.* 24, 1994, 114 = Clidem. *FrGrHist* 323 F 25 y Melanipp. *fr.* 8 Page *PMG* 764).

Sobre los astros (¿la luna?)

Seguimos con una vaga referencia astronómica:

Fr. 30 (22 K.)*

Heraclides y los Pitagóricos afirman que cada uno de los astros constituye un mundo: y que la tierra está rodeada de aire en el éter indefinido. Tales opiniones se encuentran en los poemas órficos, pues convierten en un mundo a cada uno de los astros.

Como ya dije a propósito de la *Teogonía de Derveni*, esta afirmación puede referirse a la idea de una luna habitada, que encontramos expresa en las *Rapsodias* (*fr.* 155) y que ya advertimos que podía proceder de esta misma teogonía antigua. La referencia se incluiría dentro del relato de la creación de la luna por parte de Zeus.

Otro «Himno a Zeus»

En la *Teogonía de Derveni* encontrábamos un breve *Himno a Zeus*. En una obra pseudoaristotélica aparece citado un himno similar (pero no idéntico, sino algo más largo y con algunas variantes, cfr. *fr.* 31) y en las *Rapsodias* hallaremos otra versión aún más amplia (*fr.* 243). Forderer (1981) intentó reconstruir un solo himno, haciendo una especie de agregado con todos los testimonios y atribuyéndoles a todos los versos la misma antigüedad. Creo que este proceder es erróneo. El *Himno a Zeus* debió de ser reelaborado varias veces, con adiciones y supresiones en cada reelaboración, como casi toda la literatura órfica

* **Fr. 30:** Aët. *Plac.* 2, 13, 15 = Plut. *De plac. philos.* 2, 13 p. 888f, Stob. *Flor.* 1, 24, 1 (I 204, 21 Wachsm.) (Doxogr. 343, 7 = Heraclides *fr.* 113a Wehrli y Pythagor. I p. 404 n. 2 D.-K., cfr. 44 A 20).

(cfr. el caso extremo de los *frs.* 377 y 378 que contienen elementos tradicionales órficos unidos a otros típicamente judíos). Así pues, un poema como el reconstruido por Forderer no debió de existir nunca, y menos en la época en que él lo sitúa. Debió de haber, eso sí, diversos *Himnos a Zeus* de diferentes épocas, cada uno de ellos con versos de más o de menos o con alteraciones. Veamos la versión conocida por el pseudo-Aristóteles:

Fr. 31 (21 + 21a K.)*

En suma, es dios del cielo y de la tierra, que da nombre a toda clase de naturaleza y situación, ya que él mismo es causa de todo. Por ello no es descaminado lo que se dice en los órficos:

Zeus nació el primero, Zeus el último, el de rayo [refulgente.
Zeus cabeza, Zeus centro, por Zeus todo está [perfectamente dispuesto;
Zeus fundamento de la tierra y del cielo estrellado.
Zeus se hizo varón, Zeus inmortal fue ninfa,
Zeus hálito de todo, Zeus impulso del fuego [infatigable,
Zeus raíz de la mar, Zeus el sol y la luna,
Zeus soberano, Zeus señor de todo, el de rayo [refulgente,
pues tras haberlos ocultado a todos, de nuevo [a la luz muy deleitosa
de sus sacras entrañas los devolvió, artífice [de maravillas.

Al mismo texto debe de referirse Platón (*Leg.* 4, 715e):

El dios que, como dice también el antiguo texto, tiene *el principio, el fin y el centro* de todos los seres, se encamina en derechura hacia su fin siguiendo las revoluciones de la naturaleza.

Y el escolio al pasaje platónico (317 Greene) nos advierte de que:

El «antiguo texto» alude al órfico, que es el siguiente: *(cita los versos 2-3).*

* **Fr. 31:** Ps.-Aristot. *De mund.* 401a 25, cfr. Apul. *De mund.* 37, Plut. *De def. orac.* 436 d, *De comm. not. adv. Stoic.* 1074 d.

Zeus, además de aparecer como principio y fin, se muestra aquí como fundamento del cielo y de la tierra (en tanto que demiurgo del conjunto del cosmos), y como varón y ninfa, es decir, como fecundador de todas las cosas. He preferido la traducción «ninfa», porque su sentido excede al de «muchacha» o «novia». Las ninfas son divinidades de múltiples facetas en la antigüedad, una de las cuales era la de servir de parejas a dioses para fecundar héroes[50]. Aquí Zeus aparece como origen de toda la fecundidad del mundo, en tanto que es él mismo varón y capaz de dar a luz. Es también la representación de los elementos del mundo, aire, fuego, agua, y garante del orden del tiempo, en tanto que sol y luna (lo que para los griegos constituye la medición de los días, de los meses y de los años). Ostenta el poder supremo de dioses y hombres y es el que «recrea» el mundo tras haber guardado todas las cosas en su seno, una clara alusión a la recreación racional del mundo que vimos en la *Teogonía de Derveni*.

Referencias a la Justicia

También había en una Teogonía órfica antigua algunos pasajes referidos a Justicia como diosa compañera de Zeus que vigila las injusticias de los hombres, sin duda para que Zeus las castigue. Platón se refiere a ello inmediatamente después de aludir al *Himno a Zeus*, pero no sabemos si eso significa que en la teogonía que el filósofo conoce también se aludía a la cuestión después de dicho himno:

Fr. 32 (21 K.)*

No deja de seguirlo Justicia, vengadora de las infracciones de la ley divina. El que está dispuesto a alcanzar la felicidad, la sigue de cerca, humilde y ordenadamente. Pero el que ensoberbecido por el orgullo o ensalzado por sus riquezas, honras o incluso la belleza de su cuerpo unida a la juventud y la insensatez, inflama su alma con la desmesura, en la idea de que no necesita jefe ni guía alguno, sino que incluso en lo

[50] Cfr. Díez Platas (1996).

* **Fr. 32:** Plat. *Leg.* 4, 716a (continúa el pasaje citado tras el *fr.* 31).

demás cree que se basta, queda abandonado, desierto de dios, y a causa de este abandono y en compañía de otros semejantes salta alborotándolo todo, y a muchos les parece que es alguien, pero al cabo de no mucho tiempo y tras haber pagado a Justicia un castigo no desdeñable, provoca su absoluta ruina, la de su casa y la de su ciudad.

La Justicia personificada como divinidad que es maltratada por los hombres aparece ya en Hesíodo (*Op.* 220 ss.) y como acompañante de Zeus aparecerá también en Soph. *Oed. Col.* 1381 s., Orph. *Hymn.* 62, 70 y acaba por convertirse en un tópico[51]. Pero se ha observado[52] que el pasaje platónico parece parafrasear un verso similar al que veremos como *fr.* 233 de las *Rapsodias*:

Lo siguió de cerca Justicia pródiga en castigos, de todos protectora.

Una vez más asistimos a la continuidad, reiteración y variaciones de la literatura órfica a través del tiempo.

Al mismo tema se refiere un pasaje de un discurso judicial en que uno de los litigantes trata de influir en el voto de los jurados remitiéndose a la vigilancia de la Justicia sobre los injustos:

Fr. 33 (23 K.)*

[Es necesario que cada uno emita su veredicto] teniendo el máximo aprecio por Eunomía[53], amante de la Justicia, que conserva todas las ciudades y países; y que, con la convicción de que lo está mirando la inexorable y veneranda Justicia, de quien Orfeo, que nos mostró las más sagradas iniciaciones, afirma que, sentada junto al trono de Zeus, inspecciona cuanto los hombres hacen, cada uno vote guardándose y asegurándose de que no la avergüenza.

Debemos pensar que este motivo de la teogonía órfica era lo suficientemente conocido y había arraigado lo bastante en la

[51] Cfr. por ejemplo Philon. *de Iosepho* 48, Plut. *Alex.* 52, Arrian. *Anab.* 4, 9, 7, Aelian. *fr.* 25 (II 197, 21 Hercher), Liban. *Decl.* 49, 2, 11.

[52] Burkert (1969) 11 n. 25.

* **Fr. 33:** Ps.-Demosth. 25, 11.

[53] Sobre Eunomía (nombre que viene a significar algo así como «buen orden»), cfr. Hes. *Th.* 902, Sol. *fr.* 3, 32 Gent.-Prato, Pind. *Ol.* 13, 6, Bacchyl. 13, 186; 15, 55, Orph. *fr.* 252, *Hymn.* 43, 2; 60, 2.

Atenas de la época, como para que un litigante (órfico o no él mismo) considerara conveniente esgrimirlo como argumento para convencer a un jurado ateniense, compuesto por un gran número de ciudadanos corrientes. Su elección puede sugerirnos que estaba convencido de que entre los jueces había un número considerable de personas a quienes lo que decía no sólo les resultaba familiar, sino que podía servir para influir en su decisión porque formaba parte de sus propias creencias.

Dioniso y los Titanes: primera versión

El motivo de Dioniso despedazado por los Titanes (uno de los mitos centrales de la teogonía y la antropología órficas) seguramente se contaba en una teogonía primitiva[54]. Probablemente proceden de una fuente órfica los pasajes que dedicarían al tema Calímaco y Euforión[55]. Resulta sin embargo muy difícil determinar la forma que adoptaba el tema en esta versión primitiva, motivo por el cual situaré en su lugar dentro de las *Rapsodias* (*frs.* 301 ss.) todos los demás fragmentos referidos al tema, salvo los que propongo como derivados de la «Segunda versión» (el *Relato sagrado egipcio,* es decir, los *frs.* 58 a 60).

Conviene recordar las líneas básicas del mito, al que ya he aludido en la Introducción, para disponer de una pauta para el análisis de los testimonios existentes y sus variantes[56].

Dioniso Zagreo[57] es hijo de Zeus y de Perséfone, hija de éste. Los Titanes, divinidades de los primeros tiempos, celosos de él y probablemente instigados por Hera, deciden darle

[54] Scalera (1995) 307 ss. sitúa el tema hacia el VI a.C., mientras que West (1983) 150 ss., 265, cree que se trataba en la *Teogonía Eudemia.*

[55] Cfr. Call. *fr.* 643 Pf. y Euph. *fr.* 13 De Cuenca = 14 Van Groningen, en nuestros fragmentos 34 y 35.

[56] Cfr. Bernabé (1998b), con bibliografía.

[57] Menciones antiguas de Zagreo sin indicaciones sobre el mito concreto son *Alcmaeonis fr.* 3, Bernabé, Aesch. *fr.* 228, Radt y Eur. *fr.* 472 N^2. También pueden citarse Aesch. *fr.* 5, Radt y Eur. *Bacch.* 1192 que parecen aludir al mismo dios, aun sin llamarlo con este nombre. Sobre la cuestión de

muerte y devorarlo, para lo cual se embadurnan la cara de yeso[58], engañan al dios, lo matan, lo desmiembran, lo cocinan y se lo comen. El dios, de una forma o de otra (ya que hay variantes) vuelve a la vida y los Titanes son fulminados por Zeus.

También está claro que existían de antiguo unos ritos que reproducían los padecimientos del dios, sin duda con fines catárticos y que relacionaban el origen y destino de las almas de los seres humanos con la historia divina de la muerte y la resurrección de Dioniso. Nuestro poema pudo perfectamente servir de «letra» de algún ritual de este tipo.

Por fragmentos procedentes de las *Rapsodias* (cfr. *fr.* 320), sabemos que el mito explicaba el origen de los seres humanos a partir de las cenizas de los Titanes fulminados, de modo que tenemos en nosotros algo de Dioniso, la parte que había sido ingerida por los Titanes y que es nuestra parte positiva, divina, que desea reintegrarse a su naturaleza originaria, mientras que también tenemos en nosotros los restos de los propios Titanes como parte pecadora, soberbia, malvada, de la que debemos liberarnos. El alma, para expiar la abominación de los Titanes que ha heredado, debe sufrir diversos castigos en el Hades y una larga serie de reencarnaciones. Con el tiempo, y por medio de la iniciación en el conocimiento de lo que le permite salvarse y de una vida de pureza y de observancia de algunos tabúes rituales, el alma logra purificarse de su crimen y liberarse del eterno ciclo de reencarnaciones, para alcanzar un estado de beatitud en el Hades.

El título de «Primera versión» que encabeza este apartado se debe a que los testimonios que tenemos nos remiten, al menos, a tres versiones órficas de la muerte de Dioniso. La primera de ellas se aísla por su mayor antigüedad, las

Zagreo, cfr. Nilsson (1967) 686 y nota, Wilamowitz (1931) I 250, Guthrie (1935) 113, Pfeiffer com. al pasaje de Calímaco, Jeanmaire (1951) 272 ss., Fauth (1967) 2221 ss., Burkert (1985) 298, Henrichs (1972) 56 ss., Dodds, comentario a Eur. *Bacch.* 1192, West (1983) 152 ss.

[58] Conviene advertir que una de las palabras griegas para «yeso» es *títanos*, por lo que probablemente ha influido en la configuración del mito un juego etimológico.

otras dos, por contener contradicciones entre sí. En este apartado nos ocupamos de la primera, de la versión más antigua, que remonta al menos al V a.C., pero de la que estamos muy mal informados, lo que nos obliga a hacer un notable ejercicio filológico para restituir una imagen, aunque sea borrosa, de la forma que el mito tenía. En el apartado siguiente, examinaremos los restos de otra versión, que era ya conocida en época helenística, y que se caracterizaba por insistir en las similitudes que presentaba el mito griego de Dioniso con el egipcio de Osiris. Por último, en el capítulo de las *Rapsodias* (*frs.* 280 ss.) presentaremos los datos de la versión que conocemos mejor.

Tenemos sobre la versión antigua en primer lugar un texto de diversos lexicógrafos que nos transmiten una cita de Calímaco (IV-III a.C.) en que se habla de Dioniso Zagreo, como hijo de Zeus y de Perséfone.

Fr. 34 (210 p. 230 K.)*

Zagreo: Dioniso entre los poetas. Pues se cree que Zeus se unió a Perséfone, de la cual nació el Dioniso ctónico. Calímaco dice: «tras haber dado a luz a su hijo Dioniso Zagreo».

Una cita de Euforión puede haberse inspirado en este mismo poema:

Fr. 35*

Y se blanquearon toda la cara a la manera de un cadáver.

De las diversas interpretaciones que se han dado al pasaje prefiero la que entiende que hay aquí una alusión a los Titanes con la cara embadurnada de yeso, para engañar a Dioniso y darle muerte[59].

* **Fr. 34:** *Et. gen.* B = *Et. Sym.* cod. V = *Et. M.* p. 406, 46 Gaisford) s. v. *Zagreus*, cfr. Callim. *fr.* 43, 117 Pf.

* **Fr. 35:** Euphor. *fr.* 86 De Cuenca = 92 Van Groningen.

[59] Henrichs (1972) 63 n. 38, C. García Gual ap. De Cuenca *ad loc.*; West (1983) 154 n. 45, Vian nota a Nonn. *Dion.* 27, 228-230 p. 305. En las ediciones de Cuenca y de Van Groningen *ad loc.* pueden verse otras interpretaciones menos verosímiles. Cfr. el *fr.* 308 de las *Rapsodias*.

Un escolio vuelve a citarnos a Calímaco y a Euforión como fuentes de un mito según el cual los Titanes desmembraron a Dioniso y lo cocinaron:

Fr. 36 (210 p. 230 K.)*

Los Titanes, tras haber desmembrado a Dioniso, se lo sirvieron a Apolo, su hermano, echándolo en una caldera y él la puso cerca del trípode, como cuentan Calímaco y Euforión, quien dice: «al fuego, en una caldera echaron al divino Baco[60]».

Mucho más problemático es un texto de las *Leyes* de Platón:

Fr. 37 (9 K.)*

(I) A continuación de esta libertad, podría venir la de no querer someterse a las autoridades y, como consecuencia de ésta, sustraerse a la servidumbre y a las admoniciones de un padre, de una madre y de personas de más edad, y ya cerca del final, pretender no estar sometidos a las leyes y en el final mismo, despreocuparse de los juramentos, las fidelidades y, en general, de los dioses, manifestando e imitando la llamada «antigua naturaleza titánica», llegados de nuevo a aquella misma condición y pasando una vida penosa sin librarse nunca de las desgracias. ‖ (II) No es humano ni divino el mal que te mueve ahora a marchar al despojo sacrílego, sino un acicate connatural a los hombres por antiguas injusticias impuras, que vaga funesto en torno de ellos.

La interpretación más plausible del texto (I) es que la «naturaleza titánica» alude al mito que estamos tratando. Algunos autores[61] han pretendido que en este pasaje no se identifica a la humanidad con su herencia titánica, sino sólo se compara su comportamiento con el de los Titanes, como una especie de modelo negativo. Pero si observamos atentamente el texto, vemos que se habla de una naturaleza (*physis*)

* **Fr. 36:** Schol. Tzetz. in Lycophr. *Alex.* 208 (98, 6 Scheer, cfr. Callim. *fr.* 643 Pf. Euphor. *fr.* 13 de Cuenca).

[60] Sobre el sepulcro de Dioniso en Delfos, cfr. Philocor. *FGrHist* 328 F 7, las notas de Pfeiffer al pasaje de Calímaco citado y las de de Cuenca y van Groningen al de Euforión.

* **Fr. 37:** (I) Plat. *Leg.* 3, 701b. ‖ (II) *ibid.* 854b.

[61] Linforth (1941) 339 s., Edmonds (1999) 43 ss. He rebatido detenidamente sus argumentos en Bernabé (2002a).

que se manifiesta. Por tanto no se trata de un comportamiento, sino de algo que los hombres tienen de nacimiento, ya que no se puede mostrar otra naturaleza que la que se tiene. El problema podría plantearlo la palabra «imitando». Pero se explica perfectamente si entendemos que la naturaleza humana no es sólo titánica, sino dual, mezcla de un elemento titánico y de un elemento dionisíaco. Las personas obedientes de la ley habrían sido las que llevan a más su parte dionisíaca[62], mientras los seres que van degradándose, van acercándose cada vez más a la naturaleza titánica en estado puro, y así manifiestan una naturaleza titánica que está en ellos, pero con una intensidad que hace que se asemejen a los propios titanes, origen y paradigma de esta naturaleza.

Esta interpretación está, además, en consonancia con una serie de alusiones platónicas al cuerpo como cárcel, a la expiación de la culpa original y otros temas similares. Y se ve apoyada por el texto (II) en que se habla de una tendencia natural del hombre producida por «antiguas injusticias» que no pueden ser otras que las titánicas.

Por último, hay que mencionar una referencia a Jenócrates, el filósofo del IV/III a.C.:

Fr. 38*

Según tales principios, no tendríamos dificultades en demostrar que «custodia» no es el bien, como dicen algunos [...] sino, como cree Jenócrates, es titánica y culmina en Dioniso.

Se discute el sentido de "custodia" en el pasaje del Fedón en que se dice que estamos bajo custodia. Se explicaría por la culpa cometida por los Titanes, que obliga al alma a ser encarcelada en varios cuerpos hasta que pague su culpa. Dado que

[62] Más adelante mencionaré el castigo en el otro mundo, consistente en llevar agua en un cedazo, descrito en Plat. *Resp.* 363c (cfr. también *Gorg.* 493b) y que procede de una fuente órfica. El instrumento del castigo recuerda evidentemente la causa de la pena, la incapacidad de separar del alma su parte negativa y perversa, como se separa la harina de las impurezas, cfr. Bernabé (1998) 76.

* **Fr. 38:** Damasc. *in Plat. Phaedon.* 1, 2 (29 Westerink), cfr. Xenocr. *fr.* 219 Isnardi Parente.

Jenócrates es un discípulo de Platón, este testimonio apuntaría a que en la Academia el mito órfico de Dioniso y los Titanes era conocido e incluso objeto de interpretaciones dentro de la escuela. Y está claro que Platón conoce una historia antigua, que él mismo no comparte del todo, pero que tiene seguidores en su época, según la cual el ser humano posee una naturaleza que es en parte Titánica, y que es como una pulsión a la violencia, a la desobediencia y al desorden. Como naturaleza que es, es anterior a su nacimiento, y en efecto, procede de injusticias antiguas, cometidas por los Titanes.

Otra alusión a una versión antigua del mito de los Titanes se debe a Pausanias, que cita como fuente a Onomácrito, al que los griegos situaban en plena época clásica:

> **Fr. 39 (T 194 K.)***
> Y Onomácrito, tras haber tomado de Homero (*Il.* 14, 279) el nombre de «Titanes», fundó los ritos de Dioniso y presentó a los Titanes como autores de los sufrimientos de Dioniso.

Lo más interesante es que en este pasaje se relaciona el tema de los Titanes con unos ritos de Dioniso, sin duda ritos mistéricos. Es natural que una historia sagrada que cuenta cómo nacieron los hombres y cómo se originó la falta que deben expiar se recite en el transcurso de ritos iniciáticos que pretenden explicar qué debe hacerse para lograr un destino mejor en el otro mundo.

Resumiendo los datos que acabo de presentar sobre la versión antigua del mito de Dioniso y los Titanes, encontramos que ya hay menciones antiguas de Dioniso Zagreo, hijo de Zeus y Perséfone, esto es, del Dioniso órfico. También hallamos el motivo de los Titanes con la cara embadurnada de yeso, del desmembramiento y del cocimiento del dios. En esta primera versión Apolo recuperaría sus restos, que se conservaban guardados en una especie de caldera en Delfos. No sabemos cómo se produciría la resurrección de Dioniso.

En todo caso, ya aparece ligado el tema de la muerte del dios a la suerte de las almas de los hombres, obligados por la

* **Fr. 39:** Paus. 8, 37, 5.

culpa de sus ancestros, los Titanes, a reencarnar, sin que puedan «liberarse de las desgracias» (en palabras de Platón) hasta que no consigan apartarse de su naturaleza titánica.

Dioniso y los Titanes: segunda versión (El relato sagrado egipcio)

Conocemos otra versión del mito de Dioniso y los Titanes, probablemente contenida en el *Relato sagrado egipcio* atribuido a Orfeo y que responde al intento de aproximar el mito de Dioniso al egipcio de Osiris. Osiris era un dios egipcio, hermano de Set y esposo y hermano de Isis. Se contaba que Set, celoso de la grandeza de su hermano, lo descuartizó y sembró sus pedazos por el país. Isis pacientemente recobró los trozos y, una vez que hubo recompuesto el cuerpo de Osiris, ayudada por Neftis y Anubis, le devolvió la vida. Los griegos, desde la época de Hecateo habían observado las similitudes entre los dos mitos e incluso habían identificado a Dioniso con Osiris[63], hasta el punto de que, para explicar estas similitudes, surge una tradición, según la cual Orfeo, el gran profeta de los mitos dionisíacos, habría viajado a Egipto[64]. No debemos dar a tales noticias ningún crédito – empezando simplemente por la realidad básica de que Orfeo nunca existió y es un mero personaje del mito él mismo – pero refleja claramente la necesidad que había surgido de justificar las razones por las que las similitudes que se habían detectado entre el mito de Dioniso y el de Osiris (explicadas como influencias egipcias sobre el relato griego) pueden haberse producido. Favorecen además estas tradiciones, por un lado, una moda que se extiende en Grecia tras la época clásica, según la cual resultaba interesante atribuir a Egipto, por su gran antigüedad, aquello que quería rodearse de prestigio, con razón o sin

[63] Cfr. Hdt. 2, 144 (=Hecat. *FGrHist* 1 F 300): «Osiris es Dioniso en la lengua griega». Sobre el *Relato sagrado egipcio* cfr. Bernabé (2002b).

[64] Las noticias de este tipo aparecen recogidas en los fragmentos 40 a 57 de la edición, que no considero pertinente traducir aquí.

ella. Por otro, en el Egipto helenizado de los Tolomeos se había extendido considerablemente el culto de Dioniso, el del auténtico Dioniso, propiciado por los nuevos monarcas, aprovechando precisamente las similitudes de sus mitos y rituales con los de Osiris, familiares a los egipcios. Incluso se produjeron también influjos en sentido contrario, de forma que el mito egipcio se vio alterado en algunos detalles a imitación del griego[65].

Disponemos de algunas noticias sueltas sobre esta versión. Se diferencia de las otras (de la llamada «primera versión» y de la de las *Rapsodias*) en los acontecimientos que siguen al desmembramiento de Dioniso[66]. Atenea no interviene en la acción, sino que es Rea-Deméter (en esta época ambas diosas se identifican prácticamente) la que recolecta los restos y de ellos renace el dios. No hay ya una gestación posterior. Conocemos esta versión por los siguientes textos. En primer lugar, una alusión de Diodoro a esta versión de la muerte de Dioniso nos da una interesante pista:

Fr. 58 (301 K.)*

Concuerda con ello lo que se enseña en los poemas órficos y se presenta en los ritos iniciáticos acerca de los cuales no es lícito hablarles en detalle a los no iniciados.

Evidentemente, un poema de este tipo se utilizaría en los rituales órficos. Y no hay que hacer un esfuerzo demasiado grande para imaginar que su primer verso presentaría la forma «Hablaré a quienes es lícito; cerrad las puertas, profanos» (*fr.* 1b).

[65] Por ejemplo, cfr. Diod.1, 25, 6 «Descubrió también (Isis) el fármaco de la inmortalidad, por medio del cual no sólo resucitó y devolvió la vida a su hijo Horus, que había sido objeto de una conspiración por parte de los Titanes y fue encontrado muerto bajo el agua, sino que además lo hizo inmortal». En este pasaje, Diodoro, aparte de atribuirle a Horus el mito de Osiris, introduce como culpable del desmembramiento del dios a los Titanes, en vez de a Set. Los Titanes son una tradición totalmente ajena a Egipto y su presencia aquí evidencia una contaminación griega.

[66] Cfr. Bernabé (1998b).

* **Fr. 58:** Diod. 3, 62, 6 (continuación de *fr.* 59 III).

Los datos fundamentales de la trama se encuentran en tres pasajes:

Fr. 59 (36 + 213 + 301 K.)*

(I) (*Sobre el triple nacimiento de Dioniso*), el primero, el de su madre, el segundo, el del muslo, el tercero cuando, tras haber sido despedazado por los Titanes, volvió a la vida después de que Rea recogiera los pedazos. Euforión coincide con ellos en la *Mopsopia* (*fr.* 53 de Cuenca). Y los órficos lo tratan en muchos sitios. ‖ (II) Algunos dicen que Dioniso, después de su desmembramiento a manos de los Titanes, tras haber reunido sus restos Rea y haberle curado de sus heridas, resucitó. ‖ (III) Pero como los mitógrafos han transmitido otro tercer nacimiento, según el cual dicen que el dios, nacido de Zeus y Deméter, fue desmembrado y cocido por los nacidos de la tierra (*i.e., los Titanes*), pero que nació de nuevo, tan joven como la primera vez, cuando sus miembros fueron reunidos por Deméter, también traducen a causas naturales estos relatos.

Aunque Diodoro es un autor del I a.C., su versión puede muy bien remontar a época helenística, ya que parece seguir una fuente bastante más antigua que él (probablemente Hecateo de Abdera, un autor del IV/III a.C.).

La referencia, sólo de Filodemo, al nacimiento del muslo, puede explicarse de dos maneras: o bien Dioniso no es hijo de Perséfone en esta versión (y su madre sería Sémele o Tione), o bien ha mezclado con esta versión el tema de la gestación en el muslo, procedente de la otra. En todo caso, si Sémele interviniera en esta versión, no lo haría en el mismo momento en que lo hace en las *Rapsodias* (después del desmembramiento), sino en otro lugar del relato, antes del desmembramiento.

Un cuadro comparativo nos permite visualizar las diferencias entre la versión de las *Rapsodias* y la versión de influjo egipcio:

* **Fr. 59:** (I) Philodem. *De piet.* (Obbink, *Cron. Erc.* 24 1994, 132). ‖ (II) Philodem. *De piet.* (Henrichs, *Cron. Erc.* 5,1975, 35). ‖ (III) Diod. 3, 62, 6, cfr. también testimonios menos interesantes en Cornut. *Nat. deor.* 30, Servius *in Georg.* 1, 166.

Versión de las *Rapsodias*	Versión de influjo egipcio
Los Titanes despedazan a Dioniso	
Atenea se lleva el corazón del niño y se lo da a Zeus	No interviene Atenea
Cuerpo de Dioniso sepultado en Delfos/Parnaso	Rea-Deméter reúne los pedazos
Sémele vuelve a gestar al dios, pero la gestación termina en el muslo de Zeus.	No hay otra gestación posterior

Quizá de la misma obra procede otro fragmento que nos habla de la identidad de Dioniso y Osiris. En un momento en que Diodoro se refiere a Osiris e Isis, nos informa de lo siguiente:

Fr. 60 (p. 300 K.)*

Algunos de los antiguos mitólogos griegos le dan a Osiris el nombre de Dioniso y de Sirio [...] y así Orfeo:

Por eso lo llaman Fanes y Dioniso.

Si, como parece, la fuente de la que Diodoro ha tomado este pasaje es también Hecateo de Abdera (IV-III a.C.), el poema en que el verso aparecería tenía que ser anterior al comienzo del siglo III a.C. Ello significa que se trata de la primera aparición del epíteto Fanes («el resplandeciente» o «el que se manifiesta») en los textos órficos[67]. Pero bien entendido que se refiere a Dioniso, no al Primogénito como ocurrirá en la *Teogonía de Jerónimo y Helanico* y en la de las *Rapsodias*.

* **Fr. 60:** Diod. 1, 11, 2. Recoge el pasaje Euseb. *Praep. Ev.* 1, 9, 3. Encontramos la cita de Orfeo y un texto muy similar en *Theosoph. Tubing.* 8 (4 Erbse²).

[67] Complica un tanto el análisis de este texto el hecho de que Macrobio (*Sat.* 1, 18, 12) nos transmite nueve versos que atribuye a Orfeo, siendo el tercero muy similar al que acabo de citar. En Bernabé (2002b) estudio detenidamente la relación entre ambos pasajes.

De una descripción de los infiernos

Una serie de pasajes relativamente antiguos atribuidos a Orfeo nos hablan de una descripción de los infiernos. No puede ni afirmarse ni negarse que pertenezcan al mismo *Relato sagrado egipcio* al que me he referido a propósito de la segunda versión de la muerte de Dioniso.

En otra noticia de Diodoro, procedente también probablemente de Hecateo de Abdera, leemos:

Fr. 61 (T 96 K.)*

Cuentan los sacerdotes de los egipcios que [...] Orfeo trajo de Egipto la mayoría de [...] sus historias sobre el Hades [...] Los castigos de los impíos en el Hades y las praderas de los bienaventurados y las escenas imaginarias representadas por tantos autores, los introdujo él a imitación de los ritos funerarios egipcios.

Atribuye la fuente de Diodoro a los órficos una imagen del Hades «exportada» de los egipcios, en la que existen «castigos de los impíos en el Hades» y «praderas de los bienaventurados». La pradera de los bienaventurados es un *topos* literario que aparece en la literatura órfica e incluso fuera de ella[68]. Entre los castigos debemos suponer que se encontraba el que se aplicaba a las Danaides, el de echar agua en una tinaja agujereada, a juzgar por el siguiente texto, también de Diodoro y procedente de la misma fuente en que se describe el rito funerario egipcio que sirve de hipotético modelo al castigo que describe Orfeo. Y digo «hipotético» porque no está nada claro que los ritos órficos procedan de Egipto[69] y asertos como éste proceden del intento de los Tolomeos de

* **Fr. 61:** Diod. 1, 96, 5, cfr. Euseb. *Praep. Ev.* 10, 8, 4 = Hecataeo Abder. *FGrHist* 264 F 25.

[68] Cfr. *Orph. Hymn.* 18, 1-2, *frs.* 487 y 493, Pind. *fr.* 129, 3 Sn.-Maehl., Plat. *Gorg.* 524a, Plut. *fr.* 178 Sandbach, *Od.* 11, 539 Eur. *Her. Fur.* 615, Aristoph. *Ran.* 326, Plat. *Resp.* 616b, *Axioch.* 371c, etc. Cfr. Bernabé & Jiménez San Cristóbal (2001) 225 ss., con bibliografía.

[69] Cfr., en relación con otra referencia de Diod. 1, 92, 2, sobre el hipotético origen egipcio de Caronte y su barca (pero cuyas conclusiones son perfectamente aplicables al pasaje que nos ocupa), Díez de Velasco & Molinero Polo (1994), Díez de Velasco (1995) 44 y n. 106.

asociar la religión griega a la egipcia y favorecer los sincretismos religiosos. Pero leamos a Diodoro.

Fr. 62*

Otros mitos subsisten en Egipto que [...] dan lugar a este tipo de prácticas. Así en la ciudad de los Acantos [...] hay una tinaja agujereada en la que trescientos sesenta sacerdotes, uno cada día, echan agua del Nilo.

En realidad el objeto egipcio que se refiere es simplemente una clepsidra, pero la información errónea de Diodoro al menos nos sirve para suponer que la condena a portar agua a vasijas que no pueden llenarse se encontraba ya en un poema órfico antiguo. Aún podemos echar mano de un testimonio de Platón, al que ya he aludido (*Resp.* 363c, cfr. nuestro *fr.* 434 I):

Museo y su hijo [...] a los impíos e injustos los zambullen en una especie de fango en el Hades o les obligan a llevar agua en un cedazo.

Podemos citar, por último, otro fragmento que apunta también a una descripción órfica del Hades:

Fr. 63*

Los órficos presentan a las Gorgonas viviendo en el Hades como encargadas de la vigilancia de los caminos.

De todos modos, es, como vemos, muy escaso el material que, con mayor o menor fundamento, podemos atribuir al *Relato sagrado egipcio.*

* **Fr. 62:** Diod. 1, 97, 1. Sobre el castigo del cedazo y de la tinaja agujereada cfr. Xenoph. *Oec.* 7, 40, Philetaer. *fr.* 17 K.-A., Paus. 10, 31, 9, Aristot. *Pol.* 1320a 32, *Oec.* 1344b 25, Thphr. *Char.* 20, Ps.-Plat. *Axioc.* 371d, Lucian. *Dial. Mort.* 21, 4, *Hermotim.* 61, *Tim.* 18, 10, Alciphr. *Epist.* 1, 2, Iohann. Chrys. *Hom. in Matt.* 76, 5.

* **Fr. 63:** Philodem. *De piet.* p. 5 Gomperz (edición de Obbink, por carta).

V. FRAGMENTOS ANTIGUOS EN LOS QUE SE ADVIERTEN HUELLAS DE UNA O VARIAS TEOGONÍAS ÓRFICAS ANTIGUAS

Bibliografía: Bernabé (1995), Martínez Nieto (2000) 181 ss.

Alusiones, críticas y parodias

Se agrupan en este capítulo varios pasajes de autores antiguos, bien conocidos y desde luego no órficos, que, sin embargo, por uno u otro motivo aluden, critican, reflejan o parodian tradiciones o elementos órficos. Dado lo escaso de nuestra documentación, son testimonios interesantes, si bien hemos de ser conscientes de lo limitado de su validez.

El primero que presento es una parodia de Aristófanes en la comedia *Aves,* en que se pretende fundamentar cómicamente que las aves son más antiguas que los hombres. Para ello el autor presenta en la Parábasis de la comedia un pasaje en que imita y parodia el estilo de las cosmogonías antiguas. En el pasaje en cuestión hay elementos órficos y otros que no lo son, como ecos hesiódicos, otros muchos de la tragedia y algunos de las teorías «físicas» en boga en la época[70].

[70] Detalles en Bernabé (1995b).

Fr. 64 (1 K.)*

[...] para que, tras habernos oído toda la verdad sin error
[sobre asuntos celestes,
y una vez que la naturaleza de los pájaros, el origen de
[los dioses, los ríos, el Érebo y el Caos
conozcáis sin error, le digáis de mi parte a Pródico[71] que llore
[hasta su fin.
A lo primero había Caos, Noche, el negro Érebo y el Tártaro
[anchuroso,
pero tierra aún no había, ni aire ni cielo. Y de Érebo en el
[regazo ilimitado
engendra lo primero un huevo huero Noche de alas negras,
del que, con el transcurso de las estaciones, nació Eros el deseado,
de espalda refulgente por su par de alas de oro, parejo a
[torbellinos raudos como el viento.
Y éste, unido al Caos alado en medio de la noche por el Tártaro
[anchuroso,
empolló nuestra raza y la trajo la primera a la luz.
Antes aún no existía la estirpe de los inmortales, hasta que
[Eros unió todas las cosas;
a medida que se iban uniendo unos a otros, nacieron el cielo
[y el océano,
la tierra y la estirpe imperecedera de los dioses felices.

Lo más interesante de este pasaje es que se trata de la referencia más antigua (en pleno siglo V a.C.) a una tradición órfica (diferente de la que hemos visto en el *Papiro de Derveni*) en la que, casi al principio de la cosmogonía, se forma un huevo cósmico dentro del cual se gesta Eros. A la misma tradición parece aludir Eurípides, aunque lamentablemente en un pasaje muy estropeado. Pero la aparición en un contexto muy próximo de Primogénito, Eros y Noche no parece casual;

Fr. 65 (2 K.)*

¡Soberana de los dioses, [...][72]
una luz nunca vista [...]

* **Fr. 64:** Aristoph. *Aves* 690 ss.

[71] Se trata del famoso sofista Pródico de Ceos, aunque no conservamos muchas informaciones sobre esta faceta suya (cfr. Aristoph. *Nub.* 360 en que lo llaman «conocedor de los asuntos celestes» o en la *Suda* en que se le llama «filósofo de la naturaleza».

* **Fr. 65:** Eur. *Hypsipyl.* 1103 ss. (111, 20 Cockle).

al (en el) éter el Primogénito [...]
quiso Eros, cuando Noche (?) [...]
crió, entonces [...]
de los dioses nacido?

Hallamos los rasgos de gran luminosidad y cualidad de primer nacido relacionadas con Eros, llamado por primera vez Primogénito (como luego lo será en las teogonías posteriores).

Pese a la oscuridad en los detalles, está claro que Aristófanes alude a una tradición que nos presenta, surgido de un huevo cósmico, a Eros, dios alado y refulgente. Este huevo es lo primero que se engendra, por lo que Eros es el dios Primogénito, que va a servir luego de vivificador del universo. Eurípides menciona a Noche, Eros y Primogénito, por lo que parece que alude a la misma tradición. No tenemos más descripciones de la forma que tenía este Eros Primogénito, sino que tiene alas de oro. En las versiones más tardías (*Teogonía de Jerónimo y Helanico* y luego en las *Rapsodias*) este Eros presenta una imagen monstruosa, pero en esta época no parece que el mito órfico haya aún dado entrada a tales rasgos monstruosos asociados a Eros en fuentes posteriores, ya que ninguna fuente ni literaria ni iconográfica antigua nos indica que Eros Primogénito los tuviera. Bottini (1992) 82, se extraña de que no se definan los rasgos de este personaje en época clásica. Pienso que la razón más probable de tal desinterés por la descripción de este dios Primogénito en las fuentes antiguas es que no se diferenciaba del joven Eros alado que aparece reiteradas veces en múltiples representaciones. Y en efecto, en una cornalina, desde luego más tardía, de la colección Russel, descrita por el propio Bottini, tenemos una representación de un hermoso joven alado saliendo de un huevo, que tiene que ser la imagen antigua de Eros.

En cambio, en los pasajes que siguen se alude a una tradición diferente, que parece partir de un momento originario

[72] Se trata de una parte de un papiro en mal estado, en la que sólo conservamos parte de las columnas, por lo que no podemos dar una traducción seguida.

en que el Cielo y la Tierra formaban una unidad indistinta, que fue luego separada por la intervención de Discordia[73].

Fr. 66*

No es mía la historia, sino la supe por mi madre:
que el cielo y la tierra eran una sola forma
y cuando uno de otra se separaron,
todo lo produjeron y lo sacaron a la luz
árboles, seres alados, fieras, los que nutre el mar
y el género de los mortales[74].

El segundo verso aparece citado en una inscripción sobre una fiala de alabastro de época muy tardía (ss. III-VI d.C.)[75], junto con otros fragmentos inequívocamente órficos, lo que indica que o bien la doctrina era órfica ya en la época de Eurípides, o bien los órficos la consideraron como propia en fecha posterior. En apoyo de la primera posibilidad está el hecho de que una cosmogonía muy similar aparece puesta en boca de Orfeo por Apolonio Rodio 1, 494 (*fr.* 67). También en el *fr.* 68 hay huellas de esa misma tradición en un poema tardío.

Si esa unidad indistinta era llamada Noche, como en otras tradiciones órficas, o no, es algo que no podemos saber, como tampoco es posible determinar si se trata de una versión que influye sobre la especulación de Empédocles o bien ocurre lo contrario, que se ve influida por ella.

Por otra parte, Apolonio de Rodas nos presenta en un pasaje de las *Argonáuticas* al propio Orfeo recitando una cosmogonía, más ejercicio literario que testimonio fidedigno de una versión órfica ortodoxa.

[73] Cfr. el detenido estudio de estos fragmentos, con otra distribución, en Martínez Nieto (2000) 239 ss.

* **Fr. 66:** Eur. *Melan. fr.* 5 Auffret (= 484 Nauck², Collard, Cropp & Lee, *Euripides, Selected fragmentary plays* I, 1995, p. 252).

[74] Cfr. Collard, Cropp & Lee ad loc., así como Eur. *Antiopa fr.* 182a (1023 + 225 N²) «Canto a Éter y a la Tierra, engendradora de todas las cosas».

[75] Editada por Delbrueck & Vollgraff, *JHS* 54, 1934, 133. Sobre la fiala, cfr. también Bottini (1992) 124.

Fr. 67 (29 K.)*

Y Orfeo
sosteniendo la cítara en la izquierda, emprendió su canto.
Cantaba cómo Tierra, Cielo y Mar
en otro tiempo confundidos entre sí en una sola forma,
por una funesta disputa se separaron cada uno por su lado
y cómo tienen un sólido límite por siempre en el éter
los astros y los senderos de la luna y del sol,
cómo surgieron los montes y cómo los ríos cantarines
con sus ninfas y cómo nacieron cuantos seres se mueven.
Cantaba cómo a lo primero Ofión y Eurínome,
hija de Océano, regían sobre el nevado Olimpo,
y cómo por la fuerza de sus brazos cedieron tal honor, uno,
[a Crono,
la otra, a Rea, y se precipitaron en las olas de Océano.
Éstos por entonces reinaban sobre los Titanes, dioses felices,
mientras Zeus, niño aún, concibiendo aún pueriles designios,
vivía al abrigo de la cueva de Dicte, pues todavía
los Cíclopes, criaturas de la tierra, no habían consolidado
[su poder con el rayo,
el trueno y el relámpago, los que en verdad confieren a Zeus
[su supremacía.

La reconstrucción de Apolonio no es del todo fiel. Da la impresión de que ha hecho una especie de *collage* con elementos de una teogonía órfica (la Tierra, el Cielo y el Mar confundidos y separados luego por la disputa), otros de Empédocles (496-498a) e incluso algunos de Ferécides (503 ss.)[76].

Aún podemos añadir un curioso pasaje cosmogónico transmitido en un papiro, en el que hallamos huellas ya lejanas de esta cosmogonía órfica antigua[77]:

Fr. 68*

Cuando el padre de los dioses deseó ansiosamente
fabricarle a sus hijos un cosmos sin límites como morada invulnerable
para siempre, entonces el dios con su mente habilidosa decidió
armoniosamente, ponerle términos apropiados a todo.

* **Fr. 67:** Apoll. Rhod. 1, 494.

[76] Cfr. Iacobacci (1993).

[77] Cfr. Martínez Nieto (2000) 198 s.

* **Fr. 68:** *POxy.* 2816 (Lloyd-Jones & Parsons, *SH* n. 938).

Y es que temía que, al surgir entre unos y otros la discordia,
la fuerza del éter inextinguible y la tierra ilimitada,
así como el gran mar que se embravece con incesante oleaje
se mezclaran otra vez con el Caos y en seguida se hundieran en las tinieblas.

También aquí se alude a una situación original en que todo estaba mezclado con el caos, también interviene la discordia y Zeus actúa como demiurgo.

VI. LA TEOGONÍA DE JERÓNIMO Y HELANICO

Bibliografía: Alderink (1981) 38 ss., Baumgarten (1998) 110 ss., Bernabé (1994), Brisson (1995) I 389 ss., IV 2867 ss., Casadio (1986) 298 ss., Ferwerda (1973), Gruppe (1890) 724 ss., Guthrie (1935) 73 ss., Holwerda (1894) 295 ss., Jaeger (1952) 223 n. 57, Kern (1888) 28 ss., Kirk-Raven & Schofield (1983) 24 ss., Lobeck (1829) 340; 484 ss., Ricciardelli Apicella (1993) 39 ss., Rudhardt (1971) 12 ss., Schuster (1869) 81 ss., Schwabl (1962) 1481 ss., Staudacher (1942) 94 ss., Susemihl (1890) IV ss., West (1983) 176 ss., Zeller (1919) 126 ss.

Sobre la obra y su datación

Además de la teogonía «corriente», esto es, la de las *Rapsodias*, y de la Eudemia, Damascio se refiere a otra:

Fr. 69 (54 K.)[*]

La teogonía órfica transmitida por Jerónimo y Helanico, si es que no se trata del mismo autor.

La expresión «transmitida por Jerónimo y Helanico» implica que tampoco en este caso (al igual de lo que sucedía con Eudemo) se refiere Damascio a los autores de la obra, sino que alude a quienes le transmiten la información acerca de ella. Ello parece indicar que se trata de un poema del que Damascio sólo tiene noticia a través de una fuente

[*] **Fr. 69:** Damasc. *De princ.* 123 bis (III 160, 17 Westerink).

intermedia, o, lo que es lo mismo, que en su época ya no se conservaba.

Ignoramos quiénes son los tales Jerónimo o Helanico, ya que la idea de que Helanico era el logógrafo de Lesbos de época clásica ha sido totalmente abandonada hoy. Otro Helanico aparece en una noticia referida a un tal Sandón, un hijo suyo:

Fr. 70*

Sandón, hijo de Helanico, filósofo. Escribió unas *Cuestiones sobre Orfeo* en un solo libro.

La posibilidad de que este Helanico sea el mismo que transmite la teogonía órfica se acrecienta, teniendo en cuenta que Sandón, su hijo, escribió también un libro sobre Orfeo.

Por otra parte, tenemos algunos testimonios sobre un tal Jerónimo de Egipto, que podría ser el Jerónimo citado por Damascio:

Fr. 71*

Jenónimo de Egipto, el que compuso el libro sobre antigüedades y otro sobre Fenicia.

Fr. 72*

Me sirven de testigo para el relato todos los que compusieron Antigüedades, tanto griegos como bárbaros [...] Moco y Hestieo, y además Jerónimo de Egipto, quienes escribieron libros sobre Fenicia.

Fr. 73*

Han de abrirse los archivos de los pueblos más antiguos [...] de los fenicios; han de citarse sus conciudadanos [...] Jerónimo de Fenicia, rey de Tiro.

No obstante no se trata de testimonios concluyentes y las coincidencias de nombres pueden ser fruto de la casualidad.

* **Fr. 70:** Suda s.v. *Sandon* (IV 320, 20 Adler).
* **Fr. 71:** Ioseph. *Ant. Iud.* 1, 94, cfr. *FGrHist* 787 F 2.
* **Fr. 72:** Ioseph. *Ant. Iud.* 1, 107, cfr. Georg. Syncell. 78 (44, 10 Mosshammer) *FGrHist* 784 F 3a, 794 F 5b.
* **Fr. 73:** Tertullian. *Apol.* 19, 5.

A todos los efectos debemos considerar esta teogonía tan anónima como las demás y tomar la designación «de Jerónimo y Helanico» sólo como una etiqueta cómoda.

Las coincidencias en los detalles de la teogonía que nos cuenta Damascio como transmitida por estos autores con otra a la que se refiere Atenágoras, un apologeta cristiano de fines del II d.C., hacen casi seguro que se refieren a la misma obra, aunque Atenágoras nos da informaciones sobre algunas partes del poema a las que Damascio no alude, probablemente porque tenían un contenido muy similar al de las *Rapsodias*. Da la impresión de que Damascio sólo cuenta de esta teogonía las partes que difieren de la que llama la «teogonía órfica corriente».

Aunque los estudiosos del siglo pasado y de principios del nuestro databan esta teogonía en el s. VI a.C., hoy día se tiende a proponer una fecha bastante posterior y sería verosímil aceptar una datación en torno al II a.C. En todo caso, como ocurre frecuentemente con la literatura órfica, contiene elementos que proceden de obras más antiguas. Menos aceptable parece la fecha del II d.C. propuesta por Brisson (1990) IV 2112, que implicaría que se trataba de un poema posterior a las *Rapsodias*. Pero hay algunas razones que me parecen suficientes para defender que la *Teogonía de Jerónimo y Helanico* es anterior a la de las *Rapsodias:*

1. Si, como hemos visto, la *Teogonía de Jerónimo y Helanico* no se convervaba ya en época de Damascio, la única que debía de conservarse sería la «teogonía órfica corriente», esto es, la de las *Rapsodias*. Una buena razón para explicar por qué no se habría conservado la primera sería pensar que la *Teogonía de las Rapsodias,* que pretende ser una especie de *summa* de la literatura teogónica órfica anterior provocó la pérdida de los poemas anteriores. No hay huellas de la *Teogonía de Jerónimo y Helanico* en el «resumen de poesía órfica» del principio de las *Argonáuticas* órficas, ni en el resto de las referencias de los neoplatónicos.

2. Las *Rapsodias* parecen ser una recopilación en que se armonizan más o menos las fuentes anteriores y se tiende a crear una especie de «corpus» fijo de doctrina. Es el resultado

de una tendencia general a codificar y a armonizar. Las coincidencias con la tradición de la *Teogonía Eudemia* y con la *Teogonía de Jerónimo y Helanico* se explican bien como el resultado de que materiales de ambas se incorporaron a la gran codificación de las *Rapsodias*.

3. Parece claro que la única diferencia conocida entre la *Teogonía de Jerónimo y Helanico* y las *Rapsodias* es la presencia del agua originaria en la primera. Pensar que las *Rapsodias* unificaron la tradición de la *Teogonía de Jerónimo y Helanico* con la tradición de la *Teogonía Eudemia*, eliminando los elementos más discordantes, parece más verosímil que creer que el autor de la *Teogonía de Jerónimo y Helanico* compuso un poema básicamente igual a las *Rapsodias* eliminando las coincidencias con la *Teogonía Eudemia* y modificando sólo el principio.

4. El único argumento que podría rebajar la datación de la *Teogonía de Jerónimo y Helanico* sería aceptar un profundo influjo estoico en la obra. Pero en un trabajo anterior[78] he criticado el alcance de este influjo estoico.

Contenido de la obra. El proemio

Pero centrémonos en el contenido de la obra. Taciano, tras referirse a acontecimientos característicos de nuestro poema (cfr. *fr.* 89 III), añade una pequeña apostilla:

Fr. 74*
Será mi testigo Eleusis, la sierpe mística y Orfeo, el que dice:

[...] cerrad las puertas, profanos.

Ello parece indicar que el proemio de la obra comenzaba por uno de los versos que vienen a ser una especie de «sello» de los órficos (cfr. *fr.* 1).

[78] Bernabé (1994).

* **Fr. 74:** Tatian. *Or. ad Graec.* 8, 6 (21 Marc.).

El agua primordial

Tras del proemio, comenzaría la narración de los hechos que, a juzgar por lo que sabemos, presentaban un carácter más abstracto y filosófico, menos mitológico que las teogonías que hemos visto hasta ahora. Veamos un testimonio indirecto de cómo se narraba el principio del proceso cosmogónico:

Fr. 75 (54 + 57 K.)*
(I) La Teogonía órfica transmitida por Jerónimo y Helanico [...] dice así: desde el principio hubo agua y la materia de la que se cuajó la tierra, siendo éstos los principios que supone los primeros [...] El principio único anterior a los dos lo pasa en silencio, pues el hecho mismo de no decir nada de él muestra su carácter inefable[79]. || (II) Orfeo también afirma un origen primero a partir del agua. Fue en efecto el agua el principio de todas las cosas y del agua se formó fango.

Se postulaba en este poema una unidad en el principio, el agua, de la que, como primera transformación, se cuaja o coagula barro. Se ha pretendido que las fuentes que nos han transmitido indirectamente el fragmento, Damascio y Atenágoras, habrían traducido a términos «modernos» los nombres míticos que habría en el poema, de forma que agua y barro serían en el poema Océano y Gea[80] o bien Océano y Tetis[81]. Soy enormemente escéptico sobre tales propuestas[82]. Damascio, en todo su largo informe sobre las cosmogonías antiguas, nunca sustituye los nombres míticos por nombres comunes, de forma que, si en la *Teogonía de Jerónimo y Helanico* se hubiera hablado de Océano y Tetis o de Océano y Gea, Damascio los habría mencionado por sus nombres, mientras que si nos dice que se hablaba inicialmente de agua, es que

* **Fr. 75:** (I) Damasc. *De princ.* 123 bis (III 160, 17 Westerink). || (II) Athenag. *Pro Christ.* 18, 3 (128 Pouderon).

[79] No parece que exista tal principio anterior, por lo que su mención se debería exclusivamente a que Damascio trata de hacer entrar la teogonía de Jerónimo y Helanico en los principios filosóficos del Neoplatonismo, que operan por tríadas. Cfr. Brisson (1995) VI.

[80] Así Jaeger (1952) 253 n. 57.

[81] Como quiere West (1983) 184 ss.

[82] Cfr. ya Bernabé (1994) 95 s.

se hablaba de agua y no de otra cosa. En ello coinciden, además, su testimonio y el de Atenágoras, que son claramente independientes el uno del otro y sería poco verosímil que los dos hubieran optado independientemente por una misma transposición de nombres.

Por otra parte considero correcta la interpretación[83] que ve en «agua y la materia» una hendíadis por «agua cualificada, cargada de lo que se sedimentará más tarde en forma de tierra». No se trataba de dos seres primordiales –en eso Atenágoras es clarísimo– sino de uno solo, agua calificada, agua cenagosa. También me parece poco fundamentado el intento de hallar en este detalle huellas de un influjo estoico en el poema y prefiero en todo caso ver ecos presocráticos: el esquema de la *Teogonía de Jerónimo y Helanico*, en el que el agua primordial se transforma en tierra por una especie de coagulación recuerda, por un lado, las noticias sobre la propuesta de Tales de Mileto del agua como elemento originario del mundo, y por otro, la explicación de Anaxímenes de las modificaciones de la materia primordial en términos de rarefacción y condensación. Por último, la referencia a un limo primigenio nos trae a la memoria afirmaciones similares de Anaximandro[84].

El nacimiento de Tiempo-Heracles. Necesidad.

De agua y tierra, asexuados, y que no forman una pareja, se forma un primer ser con forma de dragón, el Tiempo:

Fr. 76 (54 K.)*

(I) El tercer principio después de estos dos se originó de ellos, digo, del agua y de la tierra, y fue un dragón dotado por naturaleza de cabezas añadidas, una de toro y otra de león, y en medio de ellas el rostro de un dios. Sobre sus hombros tenía alas y se llamaba Tiempo desconocedor de la vejez y Heracles. ‖ (II) Y de ambos se originó un animal: un dragón que tenía una cabeza de león <y otra de toro> añadida y en medio de ambas, el rostro de un dios. Su nombre era Heracles y Tiempo. ‖ (III) Si el absurdo de esta teología se hubiera limitado a decir que los dioses nacieron y que tienen su substancia del agua, yo me habría limitado a mostrar que nada hay creado que no esté sujeto a la disolución y podría haber pasado a los otros alegatos[85]. Pero es que además de eso, describieron sus cuerpos, diciendo que Heracles, el dios, era un dragón retorcido y que otros tenían cien manos[86]. ‖ (IV) Algunos teólogos cuentan de él un mito, nada menos que como si hubiera surgido del agua y del fango un dragón poseedor de una cabeza añadida de león y en medio de ellas el rostro de un dios, al que llaman Heracles.

[83] Rudhardt (1971) 15.

[84] Cfr. Tales 11 A 12 D.-K., Anaximenes 13 A 5 D.-K., Anaximand. 12 A 30 D.-K.

* **Fr. 76:** (I) Damasc. *De princ.* 123 bis (III 161, 3 Westerink). ‖ (II) Athenag. *Pro Christ.* 18, 4 (128 Pouderon). ‖ (III) *ibid.* 20, 1 (134 P.). ‖ (IV) Schol. Gregor. Naz. *Or.* 31 c. 16 (ed. Norden, *Hermes* 27, 1892, 614 s.).

Tiempo, que en las *Rapsodias* ocupaba el primer lugar, aparece aquí en un segundo momento, tras el agua. Ignoramos por qué se le llama Heracles[87]. Presenta la apariencia y los atributos que luego veremos en Fanes. Es serpentino y es alado, una especie de prefiguración conjunta de todos aquellos animales que luego se diversificarán a partir del primer ser.

Aunque Tiempo está totalmente ausente de la *Teogonía* de Hesíodo, no era un personaje desconocido para los griegos arcaicos. Incluso algunos autores le atribuyen un cierto papel primordial[88]. Sin embargo, no hay un solo testimonio antiguo que se refiera a una apariencia monstruosa de Tiempo, así que es en este poema donde aparecen, por primera vez en la literatura, tanto Tiempo como Fanes, dotados de unas características externas sumamente peculiares. Tiempo es un dragón alado y con cuatro cabezas, la de dragón, una de toro, una de dios (lo que, dado que los dioses griegos son antropo-

[85] Se trata de un apologeta cristiano, que ataca las creencias paganas. Un dios que nace no es eterno y, por lo tanto, puede morir.

[86] Alude al nacimiento de los Centímanos, cfr. el *fr.* 82.

[87] Cfr. los intentos de explicación de West (1983) 190 ss.; Brisson (1995) IV 2913.

[88] Cfr. Pherecyd. 7 B 1 D.-K. (14 Schibli) «Zas, Tiempo y Ctonia existieron siempre». (cfr. el comentario de Schibli *ad loc.* 17 s., y el capítulo dedicado a Ferécides en Martínez Nieto [2000]), Anaximand. 12 B 1 D.-K. «Se pagan (los elementos) mutuamente pena y retribución, según la ordenación de Tiempo», Pind. *Ol.* 2, 17 «Tiempo, el padre de todas las cosas», Critias, *Sísifo* (TGrF 43 F 19 s.) «y el cuerpo estrellado del cielo, obra de arte de Tiempo, el sabio artesano».

morfos, equivale a decir que es una cabeza humana) y una de león. La apariencia de Fanes, como veremos luego, es la de un dios bisexual (es lo que significa bicórpore), serpentino y alado, con cabeza cornuda y con capacidad de metamorfosearse en otros animales.

Desde muy pronto se ha insistido en el aspecto oriental de estas figuras serpentinas, aladas y combinadas de diversos animales. También se han buscado paralelos del personaje de Tiempo en las cosmogonías y de un Primogénito nacido de un huevo primigenio.

Permítaseme un panorama breve y esquemático sobre tales propuestas.

a) El personaje del tiempo cosmogónico ha hecho pensar en el iranio Zurvan[89]; b) La figura de diversas cabezas se ha asimilado con el leontocéfalo mitraico; c) El carácter monstruoso ha llevado a algunos a comparar estos seres con el Bes egipcio[90]; d) También se han señalado paralelos entre la cosmogonía órfica y el mito del dios egipcio Ra, que nace de un huevo y es celebrado como el primogénito de los dioses. Tiene incontables ojos y oídos y tiene una serpiente en su cabeza, llena el mundo de luz, copula consigo mismo y toma su lugar en lo más alto del cielo[91]; e) Paralelos fenicios pueden hallarse en el mito que conocemos a través de Mōch de Sidón[92]: el Tiempo se une consigo mismo y genera un huevo y al divino artesano Chusor. Chusor abre el huevo y de él nacen el cielo y la tierra[93]; f) En el *Atharvaveda* indio el Tiempo (Kāla) genera el Cielo y la Tierra. Su primera progenie fue el creador divino Prajāpati, conocido como aspecto del Sol o embrión de oro que genera y sostiene la tierra. En algunas descripciones, nace de un huevo[94].

[89] Cfr. West (1983) 103 ss., Brisson (1995) III. Lo niega Casadio (1987) 387s.

[90] Cfr. Casadio (1987) 387 s.

[91] Cfr. West (1983) 106.

[92] Cfr. Laetus *FGrHist* 784 F 4.

[93] Cfr. West (1983) 103 ss., Casadio (1987) 388 duda de tal paralelo, porque ni el Aion de Filón ni el Crono de Mōch tienen rasgos monstruosos.

[94] West, *ibid.*

Sin embargo, nadie, que yo sepa, ha relacionado a Tiempo y a Primogénito de esta tradición teogónica órfica con un paralelo que a mí me resulta muy obvio: los vivientes de la visión de Ezequiel (Ezequiel 1, 6):

> Cada uno tenía cuatro rostros y cuatro alas cada uno [...] un rostro de hombre y de león a la derecha, los cuatro, de toro a la izquierda los cuatro y de águila los cuatro[95].

El viviente de Ezequiel coincide casi absolutamente con la descripción del Tiempo que nos daba Damascio. Es también un ser alado, tiene cuatro cabezas, una de león, una de toro, una de hombre. Sólo que en vez de la cabeza serpentina de Damascio, el viviente de Ezequiel tiene una cabeza de águila.

La función de ambos, en todo caso, es la misma. Son seres caóticos, del desorden primigenio, en su figura se mezclan seres que en el mundo ordenado aparecen separados. Tienen en sí la potencialidad de convertirse en o de abarcar ciertos animales arquetípicos: el león, el toro, la serpiente,

A todo esto debemos añadir algunos otros antecedentes orientales de nuestro Fanes, que ya habían pasado a la tradición griega vía Hesíodo. En la *Teogonía* hesiódica[96] se describe a Tifeo como un monstruo primigenio, aunque bastante diferente de los que estamos examinando. Tiene brazos y piernas, cien cabezas de serpiente, ojos que lanzan destellos y bocas que emiten fuego. Pero acto seguido, y sorprendentemente Hesíodo nos dice que las cabezas emiten diferentes tonos de voz, unas veces emitían articulaciones como para entenderse con los dioses (o sea, lenguaje articulado), otras un sonido con la fuerza de un toro de potente mugido [...] otras de un león de salvaje furia, otras como los cachorros, otras veces silbaba. Es la descripción que correspondería con un monstruo de cinco cabezas, una de hombre, una de toro, otra de león, otra de serpiente (el silbido), otra de perro.

En todo caso, las similitudes de los personajes órficos con los modelos orientales no son nunca completas e indican

[95] Cfr. una descripción muy similar en *Apoc. Ioann.* 4, 6.

[96] Hes. *Teog.* 820 ss.

que ha habido una profunda adaptación de los modelos. Cuando encontramos personajes con una función similar en otras cosmogonías (Zurvan, como Tiempo primigenio, en la irania, Ra, en la egipcia, el Prajāpati indio), no corresponden al tipo monstruoso. Los seres que se asemejan a los descritos en el poema órfico en cuanto a su descripción externa (el leontocéfalo mitraico, los vivientes de Ezequiel) no tienen en otras cosmogonías un papel similar al de Tiempo o Fanes en la órfica.

En cuanto al tema del huevo, no necesariamente tiene que proceder de Oriente, ya que es un rasgo común a mitologías ingenuas de muchas partes del mundo[97].

Por otra parte, la situación de Tiempo como personaje inicial en las cosmogonías puede también ser resultado simplemente de un proceso de racionalización: del mismo modo que se intenta explicar cómo se origina el espacio, puede pensarse que el comienzo del tiempo es precisamente la aparición de Tiempo como un personaje en el origen el mundo. Es además claro que en la versión más primitiva, el Primogénito aparece identificado con Eros, pero no esta demostrado que tuviera rasgos monstruosos, como tampoco parece que los tuviera la personificación del Tiempo. Es a partir de la época helenística cuando vemos que en estos esquemas tradicionales se insertan elementos formales, descriptivos, que esta vez sí parecen tener claro origen oriental. Los vemos consumados en una fecha tan tardía como el siglo II a.C., la fecha que le asignamos a la *Teogonía de Jerónimo y Helanico*.

Es entonces cuando aparece el Tiempo de cuatro cabezas y alado, que en muchos rasgos nos recuerda la iconografía mesopotámica de los genios protectores, configurándose como una especie de prefiguración de todos los animales en uno, caótico y primigenio. Por su parte, Fanes, de cuyo aspecto de dragón no encontramos huellas ni textuales ni iconográficas antes de época helenística, parece adoptar en esta teogonía un aspecto similar al Tifeo hesiódico, serpentino y metamórfico.

[97] Como advierte Nilsson (1967) 648.

Resumiendo mucho el proceso, podemos decir que los órficos integran en su descripción final de Tiempo y de Fanes Primogénito los siguientes elementos: a) diversos modelos orientales, en una amplia galería de seres monstruosos al margen de la taxonomía real o mejor dicho, que son una especie de mezcla de diversos animales; b) una cierta lógica de las cosas en la configuración del cosmos, según la cual el ser primigenio es una especie de «archianimal», compuesto de rasgos de cuatro animales, como abierto a los cuatro puntos cardinales, prefiguración de todos los que luego procederán de él; c) precedentes de la tradición hesiódica (aunque ya ésta probablemente influida por fuentes orientales) y d) todo ello se engarza en el tema del Tiempo primordial, sometido a norma y del Primogénito bisexual, origen de la vida y de la reproducción sexual en el mundo, puestos al servicio de una ideología sobre la estructura del mundo que insiste: 1) en el sometimiento del alma a ciertos ciclos de tiempo para expiar su culpa y 2) en la unidad básica de todos los animales, una de cuyas consecuencias es el vegetarianismo; como se cree que el alma puede encarnar de unos a otros, se prohíbe la ingestión de carne.

Vemos, en fin, que los influjos orientales se aceptan, pero se entretejen en una estructura de pensamiento religioso que no es ya oriental, sino que se ha producido en Grecia, a partir de influjos de muy variada procedencia.

Pero sigamos. Junto a Tiempo aparece un segundo ser, Necesidad:

Fr. 77 (54 K.)*

Se unió a él Necesidad, que es a la vez Naturaleza y Adrastea, incorpórea y con los brazos extendidos por todo el mundo, tocando sus confines.

Necesidad (*Ananque*) es un personaje que no aparece en Hesíodo y sí, en cambio, en Empédocles[98]. En cuanto a Adrastea ("aquella de la que no hay escapatoria", "la ineludible") es un sobrenombre de la misma divinidad. Se trata de

* **Fr. 77:** Damasc. *De princ.* 123 bis (III 161, 8 Westerink).

[98] Emped. *fr.* 109 Wright (31 F 116 D.-K.). Cfr. *frs.* 110 y 250.

una entidad cuyo poder se extiende por todo el universo. El alcance de sus brazos expresa de forma metafórica que todo está sometido a su norma. Pero es incorpórea y, consecuentemente, no es descrita, porque no se la ve. La presencia de Necesidad junto a Tiempo significa que la ordenación del mundo supone dos premisas: la aparición de Tiempo y que el trascurso del tiempo sea un trascurso ordenado. Se trata de una idea que también manifiesta Anaximandro (12 B 1 D.-K. «según la necesidad, según la disposición del Tiempo»).

Descendencia de Tiempo. El huevo cósmico y el nacimiento de Primogénito

Sólo de Tiempo (ya que Necesidad no es tampoco su pareja sexual) nace una triple descendencia:

Fr. 78 (54 K.)*

Éste era pues el Tiempo desconocedor de la vejez, muy honrado en aquella (las *Rapsodias*), padre de Éter y de Caos. Sin duda también según ésta (la *Teogonía de Jerónimo y Helanico*), este Tiempo, el dragón, genera una triple descendencia: *Éter húmedo* –dice–, *Caos sin límites* y el tercero, después de ellos, *Érebo nebuloso*.

El triple nacimiento (las palabras en cursiva son, probablemente, citas literales del poema) supone una primera organización del espacio, aunque aún faltan elementos sólidos para establecer los límites: El Éter estaría situado arriba, en la zona superior, y estaría calificado como húmedo, probablemente como resto de su procedencia de las aguas primordiales. Caos, que en Hesíodo es el espacio entre Cielo y Tierra, es aquí aún ilimitado, porque el Cielo y la Tierra, que lo limitarán, no han nacido todavía. Lo suponemos situado en la zona intermedia. Por último, el Érebo, situado en la parte más baja del universo que se está configurando, es la zona tenebrosa del mundo inferior.

Para el autor, estas entidades presentan entre sí una unión anterior a la aparición de Cielo y Tierra, que será posterior. La

* **Fr. 78:** Damasc. *De princ.* 123 bis (III 161, 19 Westerink).

única modificación que se ha producido de la situación originaria es una separación de las aguas primordiales, como en el *Génesis*, en que primero se crea el firmamento como una divisoria entre aguas de arriba y aguas de abajo, y luego se crea la tierra. Se invierten así los términos de la cosmogonía hesiódica, en la que la aparición de elementos firmes y sólidos (Cielo y Tierra) es anterior a la de los espacios intermedios.

En el centro de las aguas primordiales separadas, se origina un huevo:

Fr. 79 (54 + 57 K.)*

(I) Pero entretanto, según dice, Tiempo engendró un huevo; también esta tradición lo hace criatura de Tiempo. ‖ (II) Este Heracles engendró un huevo descomunal. ‖ (III) Y que de éste fue engendrado un huevo,

Es éste un viejo modelo cosmogónico, que tiene múltiples paralelos[99]. De alguna forma, el huevo, un objeto en apariencia inerte, del que acaba surgiendo un ser vivo, excita la imaginación primitiva y no es extraño que se sitúe un huevo en el mismísimo origen de los tiempos en gran número de cosmogonías de ámbitos muy diversos.

Fr. 80 (54 + 57 K.)*

(I) Y en tercer lugar, además de éstos, un dios bicórpore, con alas de oro sobre los hombros, que tenía por naturaleza a ambos lados cabezas de toro y sobre su cabeza una monstruosa serpiente que adoptaba las más variadas formas de animales [...] También este texto sagrado celebra a Primogénito. ‖ (II) [...] (un huevo) que, lleno de la fuerza de quien lo había engendrado, se partió en dos por causa de la fricción. Su parte superior acabó por ser el Cielo, y la que se fue para abajo, la Tierra. Y también apareció un tercer dios bicórpore. ‖ (III) ¿Qué persona dotada de discernimiento [...] aceptaría que Fanes, que fue el dios primogénito (pues fue él el que salió del huevo) tuviera cuerpo o forma de dragón? ‖

* **Fr. 79:** (I) Damasc. *De princ.* 123 bis (III 162, 1 Westerink). ‖ (II) Athenag. *Pro Chist.* 18, 5 (150 Pouderon). ‖ (III) Schol. Greg. Naz. *Or.* 31c.16 (ed. Norden, *Hermes* 27, 1892, 614 s.).

[99] Cfr. Anemoyannis-Sinanidis (1991), West (1994).

* **Fr. 80:** (I) Damasc. *De princ.* 123 bis (III 162, 5 Westerink). ‖ (II) Athenag. *Pro Christ.* 18, 5 (130 Pouderon). ‖ (III) *ibid.* 20, 4 (138 P.). ‖ (IV) Schol. Gregor. Naz. *Or.* 31 c. 16 (ed. Norden, *Hermes* 27, 1892, 614 s.).

(IV) [...] dividiendo el cual (el huevo) por fricción la fuerza del que lo había engendrado, nos apareció así de él un dios, Fanes, el cual, tras haber dejado la parte de abajo de la cáscara como Tierra, poniendo en alto la parte que había sobre su cabeza, realizó el Cielo.

Las dos mitades de la cáscara rota del huevo proporcionan los necesarios límites a la división tripartita del espacio, al ofrecer un espacio sólido, arriba, el Cielo, y otro, abajo, la Tierra. Por debajo de éste queda el Érebo.

Fanes y Primogénito son dos nombres del mismo ser (que en otras fuentes, también se llama Eros). El primero significa «el resplandeciente» y el segundo «el primero que nace». Es «resplandeciente» porque su nacimiento significa la aparición de la luz sobre la tierra, antes oscura. Es «primogénito», porque antes que él no hay nacimientos, sino de alguna forma una especie de segregación física. Bicórpore quiere decir aquí «hermafrodita». Eros, el ser divino que va a ser responsable de la reproducción sexual, posee ambos sexos y, además, prefigura en su forma a todos los seres que luego nacerán, por ello tiene un aspecto tan monstruoso. Véase lo dicho antes a propósito de Tiempo y del propio Fanes. Debe observarse que es desde ahí desde donde comienzan las reproducciones sexuales[100].

Se han señalado también las similitudes de este modelo con la cosmogonía de Anaximandro, quien habla de un círculo de fuego (dentro del que hay una especie de germen) cuyo desgarro produce la estructura actual del cosmos[101].

La narración continuaba contándonos la descendencia de Fanes. Uno de sus vástagos es Equidna (cuyo nombre significa "víbora"):

Fr. 81 (58 K.)*

¿Y qué persona dotada de discernimiento en su mente y habituada a la reflexión creería que nació de un dios una víbora?[102]

[100] Cfr. las interesantes apreciaciones sobre el hermafrodita en Brisson (1997).

[101] Cfr. Anaximand. 12 A 10 D.-K. y Bernabé (1988) 51 s., 56.

* **Fr. 81:** Athenag. *Pro Christ.* 20, 4 (136 Pouderon).

[102] Asoma de nuevo el tono característico del apologeta cristiano, que censura la «barbarie» de los dioses paganos.

Y además Fanes engendró otra terrible criatura
de su sacro vientre, Equidna de aspecto espantoso
[a la vista.
De su cabeza los cabellos y un hermoso rostro
podían verse, mas las partes restantes de un terrible
[dragón
desde el extremo del cuello.

El nacimiento de Equidna se describe también en términos muy similares en Hes. *Th.* 295-300. La aparición de seres monstruosos es característica de las primeras etapas de una cosmogonía, como si se tratara de «confusos ensayos» anteriores a los seres ya «bien formados» propios de un segundo momento de la configuración del mundo.

La pareja Cielo-Tierra y su descendencia

La narración continuaría refiriéndonos cómo Tierra-Cielo, la pareja surgida de la ruptura del huevo, se unen entre sí y dan lugar a una considerable descendencia:

Fr. 82 (57 + 58 K.)*

Cielo, unido a Tierra, engendra como hembras a Cloto, Láquesis y Atropo, y como varones a los Centímanos, Coto, Giges y Briareo, así como a los Cíclopes Brontes, Estéropes y Arges. Tras haberlos aherrojado, los arrojó al Tártaro, al haberse enterado de que sería desposeído del poder por sus hijos.

Cloto, Láquesis y Átropo son las Moiras, divinidades del destino. Su aparición temprana en la historia del mundo es lógica, dado que les corresponde señalar el destino de los demás seres. En este detalle la teogonía órfica no coincide con la de Hesíodo (*Th.* 218), para quien las Moiras son hijas de la Noche.

Por su parte, Coto, Giges y Briareo son centímanos, seres monstruosos dotados de cincuenta pares de brazos. En Hesíodo

* **Fr. 82:** Athenag. *Pro Christ.* 18, 6 (130 Pouderon).

son también hijos de Cielo y Tierra, como aquí (*Th.* 149), igual que los Cíclopes (*Th.* 139 s.). Sin embargo, el orden del nacimiento de Cíclopes y Centímanos aparece invertido en el poema hesiódico.

Parece que el dios Cielo debía de conocer una profecía según la cual perdería el poder a manos de sus hijos y ello le insta a aherrojarlos en el Tártaro. Su proceder debió de irritar a la Tierra, quien, como represalia, dio a luz a nuevos seres que llevaban en su propio nombre su condición de vengadores:

Fr. 83 (57 K.)*

Por ello la Tierra, irritada, dio a luz a los Titanes:

> Tierra veneranda parió hijos de Cielo
> a los que, es sabido, también dan el sobrenombre [de Titanes
> porque "tomaron venganza" en el gran cielo [estrellado.

Hay un juego de palabras intraducible, entre Titanes y *tino* "castigar". Los órficos eran muy aficionados a este tipo de juegos etimológicos, que abundan en sus poemas.

El nacimiento de los Titanes aparece también descrito en la *Teogonía* de Hesíodo (207-210). Sobre el papel que estos seres desempeñan en el mito órfico puede verse lo dicho en la introducción y en el capítulo IV.

Lucha por el poder en el cielo: advenimiento de Zeus. Devoración de Fanes

La continuación de la trama era probablemente similar a la de la *Teogonía* de Hesíodo y a la de las teogonías órficas anteriores: hijo de Cielo es Crono, que castra y destrona a su padre; de Crono nace Zeus, quien asimismo arrebata el poder a su padre y se convierte en rey de los dioses y del mundo. A tales

* **Fr. 83:** Athenag. *Pro Christ.* 18, 6 (130 Pouderon).

acontecimientos parece referirse, aunque muy de pasada y de una forma crítica, propia de un apologeta cristiano, Atenágoras:

Fr. 84 (58 K.)*

Y asimismo las «hazañas» realizadas por ellos nos las contaron cuidadosamente, según creen ellos: que Crono le cortó los genitales a su padre y que los arrojó de su carro y que mató a sus hijos devorando a los varones, pero que Zeus, tras haber atado a su padre, lo arrojó al Tártaro (igual que Cielo había hecho con sus hijos) y que combatió contra los Titanes por el reinado.

Lo más extraño es la mención del carro, que puede ser el del Sol o el de Tiempo[103]. También es curiosa la noticia de que Crono devora sólo a los hijos varones (y no a varones y hembras, como en la *Teogonía* hesiódica). Seguía un episodio ausente del relato hesiódico, pero que conocíamos por la *Teogonía de Derveni*: la recreación del mundo por Zeus. La diferencia es que, mientras en la *Teogonía de Derveni* Zeus devoraba el falo de Cielo, en esta versión devora a Fanes. A este episodio alude, también críticamente, Atenágoras:

Fr. 85 (58 K.)*

¿Qué persona dotada de discernimiento aceptaría [...] que Fanes fue devorado por Zeus para que Zeus se volviera inabarcable?

Como consecuencia de la devoración de Fanes, el universo queda dentro de Zeus. Probablemente es en este contexto en el que debemos situar un nuevo juego de palabras:

Fr. 86 (54 K.)*

Y llama a Zeus el que ordena todas las cosas y el universo entero, por lo que también se le denomina Pan.

* **Fr. 84:** Athenag. *Pro Christ.* 20, 3 (136 Pouderon).

[103] Cfr. Nonn. *Dion.* 2, 421 s. «Zeus, sentado en la alada cuadriga de Tiempo». West (1983) 216 cree que puede haber un error de Nono, que habría interpretado en su fuente un *diphros* (que puede significar «trono») como «carro» que es su significación más común.

* **Fr. 85:** Athenag. *Pro Christ.* 20, 4 (138 Pouderon).

* **Fr. 86:** Damasc. *De princ.* 123 bis (III 162, 15 Westerink). Sobre la etimología, cfr. Bernabé (1992) 48.

Zeus, que será el artífice del nuevo orden, se identifica con el dios Pan, cuyo nombre se explica a partir del adjetivo *pan*, "todo". Obedece esta identificación, además de a la reiterada afición órfica a las etimologías, al deseo de este movimiento religioso de ver tras la multiplicidad de dioses una sola realidad divina.

Nacimiento de Perséfone y de Dioniso

El curso de la narración continuaría con la recreación del mundo por parte de Zeus (una parte sobre la cual no tenemos testimonios, pero que se infiere de los paralelos de las otras teogonías). Comienza entonces la narración de los antecedentes del nacimiento de Dioniso. El primer paso es la unión de Zeus con su madre, Rea –identificada con Deméter– y el siguiente, la unión con su propia hija, Perséfone, llamada también Core, «la Muchacha», que será la madre de Dioniso:

Fr. 87 (58 + 59 K.)*

(I) Y que persiguió a su madre, Rea, cuando se resistía a unirse sexualmente con él y, cuando ésta se tornó en una sierpe, también él (*Zeus*) se tornó en una serpiente, y tras haberla atado con el llamado «nudo de Heracles» –la varita de Hermes es símbolo de este tipo de unión– se apareó con ella. ‖ (II) No es extraño, pues, que inventen historias sobre nosotros (*sc. sobre los cristianos)* como las que cuentan acerca de sus propios dioses. Pues presentan los sufrimientos de sus dioses como misterios. Sería preciso que ellos, si estaban dispuestos a considerar terribles las uniones promiscuas y licenciosas, odiaran a Zeus, que tuvo hijos de su madre, Rea, y de su hija, Core.

Varios autores se refieren a la metamorfosis de Zeus en serpiente para unirse con su madre[104]. Incluso en algunos cultos de Sabazio se empleaba una serpiente de metal que se introducía bajo la ropa del iniciando como representación de la unión de Zeus con Deméter. El «nudo de Heracles» es el que adorna

* **Fr. 87:** (I) Athenag. *Pro Christ.* 20, 3 (136 Pouderon). ‖ (II) *ibid.* 32, 1 (192 P.).

[104] Cfr. Schol. Arat. 46 (92, 13 Martin), Clem. Alex. *Protr.* 2, 15, 1. Sobre Zeus venerado como una sierpe, cfr. Ferwerda (1973) 106 n. 8.

el caduceo de Hermes. Se trata de un nudo abierto sobre el que se realiza un segundo nudo. Se le atribuían en la antigüedad poderes mágicos[105]. Aquí aparece asociado a la teogonía.

La imagen de Perséfone es también monstruosa en esta versión de la teogonía:

Fr. 88 (58 K.)*

Dicen que la hija de Zeus, a la que había engendrado de su madre Rea o también Deméter[106] tenía dos ojos en su sitio natural y dos más en la frente, y la cara de un animal por la parte de atrás de su cuello, y que tenía cuernos, razón por la cual Rea, asustada del monstruoso aspecto de su hija, huyó y no le ofreció el pecho, por lo que es llamada en el lenguaje místico Atela (*«la que no mama»*), pero comúnmente Perséfone y Core (*la muchacha*), aunque no es la misma que Atenea, a la que se le llama así[107] porque es una doncella.

Su extraño aspecto no impedirá que Zeus se una incestuosamente con ella:

Fr. 89 (58 + 59 K.)*

(I) E incluso (dicen) que se apareó con Perséfone, su hija, tras haberla violado también a ella bajo la forma de una serpiente, y que tuvo de ella un hijo, Dioniso. ‖ (II) Odiarían a Zeus (que tuvo hijos de su madre, Rea, y de su hija, Core, teniendo así como esposa a su propia hermana) o a su poeta Orfeo el creador de estas historias, porque hizo a Zeus más impío y abominable que Tiestes[108]. ‖ (III) Zeus se ayunta incluso con su hija y ella queda embarazada por él. ‖ (IV) Y entre vosotros los dioses cambian de forma [...] y Zeus en serpiente, por Perséfone.

[105] Cfr. Macrob, *Sat.* 1, 19, 16, Orib. *Coll. med.* 48, 8 (III 265, 21 Raeder), Apostol. 8, 64 a (*Paroem. Gr.* II 448, 17), así como Ferwerda (1973), con abundante bibliografía.

* **Fr. 88:** Athenag. *Pro Christ.* 20, 1 (134 Pouderon).

[106] Ambas diosas son frecuentemente identificadas en la tradición órfica. Cfr. *fr.* 206 «La que antes era Rea, cuando fue madre de Zeus /se tornó en Deméter».

[107] Atela podría significar también «La que no ha dado de mamar», lo que explica que se le aplique a una diosa virgen.

* **Fr. 89:** (I) Athenag. *Pro Christ.* 20, 3 (136 Pouderon). ‖ (II) *ibid.* 32, 1 (194 P.) ‖ (III) Tatian. *Or. ad Graec.* 8, 6 (21 Marc.). ‖ (IV) *ib.*10, 1 (24 Marc.)

[108] Hijo de Pélope, a quien su hermano, Atreo, por venganza, le dio a comer la carne de sus propios hijos.

Desconocemos cómo seguiría la obra. Es posible que, como quiere West[109], se narrara una doctrina de la reencarnación (quizá diferente de la que hallaremos en las *Rapsodias*), pero no tenemos elementos de juicio convincentes para asegurarlo.

[109] West (1983) 222 ss.

VII. LA TEOGONÍA DE LAS RAPSODIAS

Bibliografía: Alderink (1981) 38 ss., Anemoyannis-Sinamidis (1991) 83 ss., Baumgarten (1998) 113 ss., Bernabé (1998c), Brisson (1986) 40 ss., (1995 I) 392 ss.; 408 ss.; III 39 ss., (1986) IV 2885 ss.; V 54 ss.; VI, 168 ss., Buse (1937), Calame (1991) 235 ss., Casadio (1986) 319 ss., Colli (1977) I 246 ss.; 423 s., Cook (1925) II 1024 ss., Gruppe (1890) 689 ss., Guthrie (1935) 79 ss., Holwerda (1894), Kern (1888) *passim*, Kirk-Raven & Schofield (1983) 23 s., Krueger (1934), Lobeck (1829) *passim*, Mondolfo (1951) 214 ss., Ricciardelli (1993) 45 ss., Rohde (1907) II 414, Schuster (1869) 20 ss., Schwabl (1962) 1476 ss., Staudacher (1942), Susemihl (1890) III ss., West (1983) *passim*, Zeller (1919) I 129 ss., (1942) 1350 ss.

Sobre la obra, época y autor

El *Relato sacro (Hieros logos) en 24 rapsodias*, o *Teogonía en 24 rapsodias* o simplemente *Rapsodias*[110] es la obra atribuida a Orfeo más mencionada y de la que más fragmentos conservamos.

Conocemos primordialmente las *Rapsodias* por las muy abundantes referencias de filósofos neoplatónicos de los siglos V y VI d.C., como Damascio, Olimpiodoro y, sobre todo, Proclo. Era probablemente la única teogonía órfica

[110] Éstos son los títulos más comunes. Otras fuentes la llaman *Teogonía, Teología* o *Teomitia*, aunque hemos de considerar estas formas de llamarla como designaciones genéricas y no como títulos formales, cfr. West (1983) 68 n. 1.

que se conservaba en su época; por eso Damascio la define como «teología órfica corriente». Para los neoplatónicos la *Teogonía de las Rapsodias* era un poema muy apreciado, en la medida en que lo consideraban (erróneamente, por supuesto) precedente del pensamiento de Platón y, por tanto, del suyo propio[111]. Siriano, uno de los primeros neoplatónicos, escribió una obra *Sobre la Teología de Orfeo* y otra *Acuerdo entre Orfeo, Pitágoras y Platón* y sabemos que celebró seminarios sobre Orfeo con sus discípulos[112], lo que quiere decir que el poema órfico era considerado un texto filosófico, susceptible de exégesis. Sin embargo, estos filósofos con frecuencia recurren a los fragmentos de Orfeo con deseos de apoyar sus propias interpretaciones y, por tanto, deformándolos no poco[113]. Conservamos también algunos fragmentos interesantes en autores bizantinos como Malalas o Tzetzes.

Hay, por otra parte, referencias al argumento de una teogonía órfica en unos pasajes de obras atribuidas a Clemente de Roma, uno de los primeros papas, pero que en realidad proceden del IV d.C. Fueron escritas en griego, pero mientras que el texto de una de ellas (las llamadas *Homilías*) nos ha llegado en su lengua original, el de otra de las obras (llamada *Reconocimientos*) se perdió y sólo conservamos una traducción latina hecha por Rufino a comienzos del s. V d.C. También conservamos una versión siríaca de Bar Chōnī. En estas obras, redactadas a modo de conversación, interviene como personaje Apión, un gramático de Alejandría de época de los Claudios. Las referencias a la teogonía se presentan, bien a través de una interpretación alegórico-física, bien mediante una explicación evemerista. Durante cierto tiempo hubo bastantes dudas en interpretar a qué teogonía se referían, pero

[111] Cfr., por ejemplo, Procl. *Theol. Plat.* I 28 (I 121, 6 Saffrey-Westerink) «y antes que ellos (sc. que Plotino y Yámblico), el propio Platón en el *Crátilo*, siguiendo las teogonías órficas», Olympiodor. *in Plat. Phaedon.* 10, 3 (141 Westerink) «pues Platón remeda por todas partes lo de Orfeo».

[112] Cfr. Suda s., v. *Syrianos*, Marin. *Vit. Procl.* 621 Masullo.

[113] Cfr. las excelentes exposiciones de Brisson (1995) sobre la forma en que estos autores reciben el orfismo.

ahora parece claro que se trata de las *Rapsodias*[114]. Convencido de la veracidad de la hipótesis, he incluido estos fragmentos entre los de las *Rapsodias*.

Debía de ser una obra extensa, ya que la *Suda* nos informa de que tenía 12.000 versos. Se advierte claramente que la configuran elementos de dataciones y orígenes diversos, por lo que podemos colegir que las *Rapsodias* fue compuesta sobre la base de poemas más breves. Su autor debió de proponerse recoger en un amplio conjunto seguido y omnicomprensivo una especie de corpus de poesía órfica y para ello debió de reorganizar materiales diversos más antiguos reduciéndolos, «arreglándolos» aquí y allá y reescribiéndolos para dar un texto seguido. El resultado es un largo poema en 24 cantos, el mismo número que el de los poemas de Homero, lo que no parece ser casual. A él vino a parar, más o menos deformada, la tradición poética órfica para formar una especie de «corpus» de relatos sagrados. Aunque somos conscientes de que hay en el poema componentes «de más atrás», éstos no se pueden aislar fácilmente, dado que el proceso de reelaboración debió de alterarlos notablemente.

Esta divergencia de fechas de los elementos constituyentes provoca que resulte una obra difícil de datar. No podemos compartir la opinión de los autores del pasado siglo y comienzos de éste de que era una obra antiquísima, de época arcaica[115], ni tampoco la propuesta de situarla en el III-IV d.C.[116]. Lo que parece claro es que no hay en la obra nada de post-helenístico ni por el metro ni por la prosodia, ni por el estilo ni por el contenido, por lo que parece verosímil atribuirle una fecha ligeramente anterior al 100 a.C.[117], mejor que entre el siglo I y II d.C.[118].

[114] Burkert (1968) 109 n. 45 con la aquiescencia de West (1983) 266. Brisson (1995), como Kern, cree que se trata de la de Jerónimo y Helanico.

[115] Al siglo VI-V a.C. la hace remontar Gruppe (1887) I, 612 ss., (1890) 689 ss., Kern (1888) 1 ss., con el rechazo de Rohde (1907) app. 9.

[116] Kirk-Raven & Schofield (1983) 23 ss.

[117] Como quiere West (1983), cfr. Baumgarten (1998) 113 ss.

[118] Brisson (1993) (1995).

En cualquier caso, se ha señalado que la fecha que le demos a las *Rapsodias* es «una fecha de compilación... lo que reduce considerablemente la importancia de la cuestión»[119].

El autor también es desconocido. La *Suda* le atribuye las *Rapsodias* a Teogneto de Tesalia o a Cércope. De Teogneto no sabemos prácticamente nada, por lo que no podemos discutir la propuesta[120]. Pero la atribución a Cércope, un pitagórico antiguo del que apenas conocemos otra cosa que su nombre, es desde luego errónea. La *Suda* se equivoca porque Cércope escribió una obra del mismo título, pero que no era ésta.

El desconocido poeta autor de las *Rapsodias* parece influido por corrientes científicas y filosóficas, de las que toma algunos rasgos, como la teoría de los elementos, ideas en boga en la época sobre las zonas de la tierra, etc., que sin embargo coexisten con elementos arcaicos.

La reconstrucción del poema es resultado de una tarea compleja, emprendida desde hace siglos por los filólogos y a la que contribuyeron notablemente West y Brisson[121]. La ordenación que presento aquí se basa en parte en la secuencia de los acontecimientos que puede ser lógicamente esperable, pero contiene, como es natural, más de una asignación no fundamentada[122].

El proemio

Podemos reconstruir el primer verso del poema gracias a un texto de Plutarco, en el que, en medio de la discusión eterna sobre la prioridad del huevo o de la gallina, uno de los

[119] Guthrie (1935) 78. Cfr. West (1983) 225, Kingsley (1995) 124.

[120] Cfr. West (1983) 250.

[121] West (1983), Brisson (1993).

[122] El lector observará que faltan los fragmentos 90-100. Se trata de testimonios sobre el autor y la obra, que han sido resumidos en la introducción, y de textos que se refieren a partes amplias de las *Rapsodias* de una forma «panorámica». Dado que estos pasajes vuelven a aparecer luego, de forma ordenada, en la reconstrucción de la obra, me ha parecido preferible obviarlos en esta traducción.

que intervienen en ella ironiza sobre la cuestión, remitiéndose entre risas al testimonio del poema órfico.

Fr. 101 (334 K.)*

«Además de eso», dijo riendo, «*Cantaré para conocedores* el relato órfico y sagrado, que no sólo demuestra que el huevo es más antiguo que la gallina, sino que le atribuye la absoluta prioridad de nacimiento sobre todo el conjunto de la creación».

El interés de este pasaje reside en que Plutarco relaciona este verso con una cosmogonía en que interviene un huevo como fuente primordial de la creación, lo que, dada también la época del filósofo, hace casi seguro que se refiera a las *Rapsodias*. Así pues, reconstruimos sin grandes dudas el primer verso de las *Rapsodias*:

Cantaré para conocedores, cerrad las puertas, profanos.

Poco después de este verso y formando parte del proemio, vendría una invocación a Febo Apolo, que aparece claramente identificado con el dios del Sol:

Fr. 102 (62 K.)*

Poco después gobernó en Israel Gedeón. En el mismo tiempo vivía Orfeo, el tracio, el tañedor de lira de Odrisa, el poeta más sabio y renombrado: fue él quien narró el origen de los dioses, la ordenación del mundo y la configuración de los hombres, tras haber advertido al principio de su obra que no refería nada acerca de la divinidad ni de la organización del mundo que fuera fruto de su propia reflexión, sino que en respuesta a su propia súplica había aprendido del Sol, el Titán Febo, el origen de los dioses, la ordenación del mundo y quién la había realizado. Lo presenta así en su propia exposición, por medio de versos poéticos[123]:

* **Fr. 101:** Plut. *Quaest. Sympos.* II 3,1 p. 636d.

* **Fr. 102:** Ioann. Malal. *Chronograph.* 4, 7 (51 Thurn). Cfr. Pòrtulas (2000).

[123] El autor parafrasea uno por uno los versos de «Orfeo», en parte porque la lengua del poeta ya no era bien entendida en su época (el s. VI d.C.), en parte, porque les da una interpretación simbólica, considerablemente desmitologizada. Elimino estas paráfrasis de la traducción, porque no añaden nada interesante.

Soberano, hijo de Leto, certero flechador, Febo [poderoso,
omnividente, soberano de mortales e inmortales,
Sol, elevado por alas de oro,
ésta en efecto es la duodécima revelación que te oigo,
porque tú has hablado. Y a ti mismo, flechador,
[podría tomarte por testigo.

Y el propio Orfeo dijo otros muchos versos sobre este tema y se expresó de un modo similar al de las líneas poéticas referidas, pero no era procedente reproducir la muchedumbre de sus versos en este escrito.

El poeta se considera directamente inspirado por Febo-el Sol, que parece, además, haberle hecho revelaciones en once ocasiones anteriores. Según una primera interpretación, se trataría de la introducción a la duodécima rapsodia y el poeta se referiría a las once anteriores. Pero nuestra fuente, Malalas, nos dice que el pasaje está «al principio de la obra». Por ello es preferible suponer[124] que el autor sitúa su poema en el canon de poemas órficos de la época, del que las *Rapsodias* ocuparía el duodécimo lugar.

Por otra parte, al asignarle al dios Sol un papel preponderante, el anónimo autor se sitúa en un ámbito filosófico, dentro del cual este dios había ido adquiriendo por vía simbólica una importancia cada vez mayor[125].

La materia primordial. El mundo antes de la aparición de Tiempo

Tenemos testimonios dispersos y no demasiado claros sobre la situación que se narraría como primordial, la descripción de cómo era el mundo antes de que se produjeran las primeras transformaciones cosmogónicas. Si estos testimonios se confrontan, podemos obtener de ellos una imagen

[124] Con West (1983) 227.
[125] Cfr. Bianchi (1975) 261 ss., Burkert (1985) 149, 336, 406 n. 55.

relativamente coherente de lo que se contaba en esta primera parte del poema.

Fr. 103*

Dice (Aristóteles) que (Hesíodo) lo presenta todo como generado, porque también se dice en él que lo primero nace. Y verosímilmente se refiere a Orfeo y a Museo como los primeros entre los demás estudiosos de la naturaleza, ellos que dicen que todo nace, salvo lo primero. Es evidente que ellos, haciendo teología por medio de mitos, llamaron «nacimiento» al avance a partir de causas, por lo cual todos conservan la primera causa como no engendrada.

Simplicio se refiere al verso 116 de la *Teogonía* de Hesíodo, «Pues bien lo primerísimo nació Caos», para observar que se afirma en él que incluso lo primero nace. En cambio en Orfeo, según nos dice este mismo filósofo, se hacía referencia a un primer ser que no era nacido, antes de que naciera Tiempo y comenzara la ordenación del mundo. Otros dos testimonios nos ayudan a reconstruir cómo era este primer ser:

Fr. 104 (55 K.)*

(I) La materia, compuesta de cuatro elementos, estaba animada y un abismo indefinido fluía perpetuamente y se movía de forma imprecisa y producía sin cesar a millares unas veces, unas combinaciones, otras, otras, pero las destruía por su propio desorden, y como estaba abierto, no podía ser atado para engendrar un ser vivo. ‖ (II) Así pues, Orfeo es el primero que dice que en el principio hubo un Caos sempiterno, inmenso, ingénito, del que todas las cosas se hicieron. Dijo, con razón que este Caos no eran tinieblas, ni luz, ni húmedo ni seco ni caliente ni frío, sino todo junto a la vez y que siempre permaneció único y sin forma.

La descripción tiene tintes muy filosóficos, que no sabemos si proceden de una interpretación de la fuente o si ya el propio poema los presentaba (como ocurre con el proemio de las *Metamorfosis* de Ovidio, ligeramente posterior a las *Rapsodias* y quizá incluso influido por ella). Parece que a esa especie de materia indefinida primordial el poema la llamaba poé-

* **Fr. 103:** Simplic. *in Aristot. Cael.* 560, 19 Heiberg.
* **Fr. 104:** (I) Apio ap. Ps. Clem. Rom. *Homil.* 6, 4, 1 (107, 10 Rehm-Irmscher-Paschke). ‖ (II) Rufin. *Recognit.* 10, 30, 3 (346, 24 Rehm).

ticamente, «Tinieblas», «Niebla tenebrosa» y «Noche», insistiendo en su carácter oscuro e indefinido.

Fr. 105 (66 K.) *

Y se le podría llamar *tiniebla interminable* en tanto que ha recibido una naturaleza sin forma [...] Y es que allí están la *tiniebla interminable* e *indefinida*.

de donde podemos reconstruir un segmento de verso:

[...] indefinida tiniebla interminable.

Incluso tenemos alguna descripción más concreta de la situación originaria del mundo antes de su ordenación. Primero, un verso literal:

Fr. 106 (67 K.)*

Todo era indistinto, en medio de una niebla
[tenebrosa.

y luego otra referencia indirecta:

Fr. 107 (65 K.)*

a) La exposición de Orfeo es la siguiente: [...] la *lóbrega Noche* todo lo abarcaba y velaba cuanto había bajo Éter ‖ b) Como dice el teólogo Moisés (*Gen.* 1, 1-2), el cielo y la tierra nacieron después de las aguas y la tiniebla se encontraba por encima del abismo, lo que, me parece, manifiesta Orfeo entonces como Noche.

Los elementos componían esa masa primordial. Ya hemos visto que en el *fr.* 104 se hablaba de la materia «compuesta de cuatro elementos» (que, como es lo tradicional, tendrían que ser tierra, aire, agua y fuego). Con esa información parece contradecirse una noticia atribuida al compilador de los poemas órficos, Onomácrito, que sólo habla de tres:

* **Fr. 105:** Procl. *in Plat. Tim.* I 386, 2 Diehl.
* **Fr. 106:** Procl. *in Plat. Parm.* 1175, 7 Cous.
* **Fr. 107:** (I) Ioann. Malal. *Chronograph.* 4, 7 (52 Thurn). ‖ (II) Stephan. *in Aristot. Rhet. comm.* 319, 1 Rabe. Cfr. Pòrtulas (2000).

Fr. 108 (T 191 K.)*

Dice Onomácrito en los poemas órficos que el principio de todas las cosas fueron fuego, agua y tierra.

La contradicción es, sin embargo, sólo aparente. En otros textos órficos se habla siempre de cuatro elementos[126]. Si observamos que en la noticia de Onomácrito el elemento que se omite es el aire (*aer*) y que éste es reiteradamente identificado con Zeus, podemos pensar que lo que Onomácrito nos presentaba era una distinción entre un mundo compuesto de tres elementos (agua, tierra y fuego), vivificado y unificado por un Zeus-*aer*.

Tiempo, primer dios. Su progenie

En esta masa oscura e informe, inmóvil y ajena al tiempo, surge como primera modificación el nacimiento de Tiempo:

Fr. 109 (60 + 65 + 68 K.)*

(I) Orfeo llama Tiempo a lo primerísimo.

(II) Tiempo que no envejece.

Es claro que en la teogonía rapsódica Tiempo, probablemente calificado como «que no envejece», era considerado el primer ser. No tenemos ninguna noticia sobre su aspecto externo, de modo que ignoramos si era descrito como una sierpe alada, tal y como lo veíamos en la *Teogonía de Jerónimo y Helanico*, o no.

Junto a él aparece Necesidad (Ananque)[127]:

* **Fr. 108:** Sext. Empir. *Pyrrhon.* 3, 30, cfr. un texto similar en Galen. *Histor. philos.* 18.

[126] Sobre la teoría de los elementos en los órficos, cfr. Olivieri (1904) 67 ss.; Mondolfo (1931) 449 s.

* **Fr. 109:** (I) Procl. *in Plat. Parm.* 1224, 32 Cousin. ‖ (II) Damasc. *De princ.* 123 (III 161, 19 Westerink). La expresión recogida como II es probablemente literal, por ello la presentamos en caracteres mayores.

[127] Cfr. el *fr.* 77 y el 250.

Fr. 110 (126 K.) *

Pero él mismo (*sc.* Orfeo) hizo nacer otra Necesidad antes de las Moiras, al decir que nace de los primeros dioses

la horrible Necesidad.

Ello implica que Tiempo es considerado un factor primordial en la organización del mundo, pero no un tiempo cualquiera, sino ya un tiempo ordenado, sometido a norma. Es, por así decirlo, el arranque (y la condición necesaria) del proceso de la organización del cosmos. Hasta entonces la inexistencia de tiempo significaba la inexistencia de cualquier cambio en el *statu quo*. Al surgir el Tiempo, el proceso de creación se pone en marcha.

Se narraba a continuación la progenie de Tiempo. Conservamos un pasaje literal en el que se nos dice que el Tiempo genera una pareja de seres descomunales: Éter y Abismo.

Fr. 111 (66 K.)*

Este Tiempo desconocedor de la vejez, de
[imperedecera sabiduría a Éter
engendró y al grande, prodigioso Abismo en ambos
[sentidos.
Y no tenía por debajo límite, ni fundamento, ni
[asiento.

El Tiempo es calificado de «desconocedor de la vejez», ya que es un ser divino y todos los seres divinos en la religión griega desconocen la vejez, pero además, porque al ser Tiempo él mismo, no se ve afectado por el tiempo. También se le llama «de imperecedera sabiduría», en tanto que, como primer ser que surge y origen de toda la organización del mundo, es lógico que conozca la configuración toda del universo.

La primera modificación que produce es dar lugar a Éter y a Abismo. Como el Éter era considerado una materia abundantísima en la organización actual del mundo, no extraña que pareciera apropiado para ser una especie de materia matriz de todas las cosas. En cuanto a Abismo (*Chasma, Chaos*), es un amplísimo espacio (calificado como carente de límites). Dudamos qué quiere decir el poeta con la expresión «en ambos sentidos». ¿Pretende indicar que se crearon dos abismos paralelos, uno sobre la tierra y otro bajo la tierra, como interpreta Proclo, el transmisor del fragmento? ¿O bien quiere simplemente dar idea de las enormes dimensiones de las criaturas de Tiempo?

En todo caso, las condiciones para la configuración de cuanto seguirá en el proceso cosmogónico parecen ser: una primera materia diferenciada: Éter, con la cual suponemos que coexiste aún la Noche primordial, y un Espacio, la condición para que se produzcan separaciones en la materia primordial.

El hecho es que, según la imagen que nos ofrece el poeta, aún no existían límites ni elementos que configuraran el espacio. La situación se describiría de forma bastante impresionante, insistiendo en la inmensidad de lo que será el cosmos, como algo desmesurado. Se magnificaba la descripción con una serie de imágenes concretas: el límite, el fondo, el lugar en que se apoya. Bien entendido que decir que algo «no tiene límites» no quiere necesariamente decir que no los tenga realmente, sino que están por encima de nuestra capacidad de advertirlos, como advierte la crítica moderna a propósito del *apeiron* de Anaximandro, un filósofo con el que todo el pensamiento órfico tiene mucho en común.

Esta materia anterior a la organización del cosmos es aún informe y oscura, un Abismo sin límites y sin luz, carente de toda definición. Y toda la parte que quedaba bajo el Éter estaba sumida en la Noche, en la oscuridad y en las tinieblas. Se ha pensado[128] que junto a Éter y Caos aparecería en el poema otro hijo de Tiempo, Érebo, del que sería sinónimo la Noche. Pero ninguna fuente nos dice que haya más que estos dos hijos de Tiempo, por lo que hemos de suponer que la

* **Fr. 110:** Procl. *in Plat. Remp.* II 207, 27 Kroll.

* **Fr. 111:** (I) Procl. *in Plat. Remp.* II 138, 8 Kr. (versos 1-2). ‖ (II) Simplic. *in Aristot. Phys.* I 528,14 Die. (v. 3).

[128] West (1983) 199.

Noche viene a identificarse con la materia primordial, informe y carente de luz, lo que aún no ha sido modificado por el proceso cosmogónico, En gran medida asume el papel que en la *Teogonía de Jerónimo y Helanico* tenía el agua.

Conservamos otra referencia literal a esta divinidad:

Fr. 112 (106 K.)*

Noche, inmortal nodriza de los dioses.

La calificación de «nodriza de los dioses» aplicada a la Noche se debe a que de ella proceden todas las demás divinidades y porque será luego quien alimente a algunos de los primeros dioses[129]. También se nos dice de ella que es profética:

Fr. 113 (99 + 103 + 105 K.)*

Pues tiene de los dioses [...]
y le concedió el don de la profecía totalmente libre
[de engaño.

Hay una laguna en el primer verso, que quizá haya que completar «la dignidad regia». El sujeto del segundo verso tiene que ser Tiempo. La Noche es profética porque, como divinidad primordial, tiene conocimiento de todo cuanto ha de venir.

El huevo cósmico

El siguiente estadio de la organización del mundo es que Tiempo dispone en el Éter (la materia "creativa" primordial) un huevo resplandeciente:

Fr. 114 (55 + 70 K.)*

Luego dispuso el gran Tiempo en el Éter divino
un huevo como la plata.

* **Fr. 112:** Procl. *in Plat. Cratyl.* 92, 9 Pasquali.
[129] Cfr. Bernabé (1998c).
* **Fr. 113:** Herm. *in Plat. Phaedr.* 147, 20 Couvr., cfr. 151, 5.
* **Fr. 114:** Damasc. *De princ.* 55 (II 40,14 Westerink).

El poeta no nos dice que Tiempo «pone» el huevo, como haría un ser vivo, sino lo «dispone», es decir, lo «fabrica»[130]. Probablemente construye el huevo a partir de materiales que él ha generado.

Se trata, pues, de una cosmogonía del huevo, que tiene numerosos paralelos, entre otros, la fenicia de Mōch, según la cual Tiempo (ʿUlōm) se autofecunda y nace Chūsōros y de ahí un huevo[131]. Hemos visto (*fr.* 64) que en las *Aves* de Aristófanes hay una parodia de este tipo de cosmogonías, lo que quiere decir que, en una versión más antigua, eran conocidas en la Atenas de época clásica.

El hecho es que de alguna forma en el Éter surge un principio fecundador, que contiene en sí el germen de las demás cosas. Hereda nuestro poema el esquema que ya presentaba la *Teogonía de Jerónimo y Helanico*. En la descripción que sigue, nuestra fuente utiliza un vocabulario que recuerda estrechamente el de los Presocráticos. Ignoramos en qué medida Apión ha modernizado el poema que transmite y en qué medida su vocabulario conserva el del modelo.

Fr. 115 (55 K.)*

Pero llegó un día en que este océano indefinido, en agitado movimiento por su propia naturaleza, fluyó ordenadamente en un movimiento natural desde un punto al mismo punto, como un torbellino y mezcló las sustancias, de modo que lo que había en cada una de más productivo y lo que en consecuencia era más adecuado para engendrar un ser vivo, fluyendo hacia el centro de todo como en un crisol, se vio arrastrado hacia lo profundo por el torbellino que lo arrastraba todo y arrastró hacia sí el espíritu que le rodeaba, y como si hubiera sido concebido por la máxima fecundidad, creó una estructura distinta. Pues, de igual modo que en un líquido suele formarse una burbuja, así también se creó un cuerpo hueco enteramente esférico.

La descripción de la formación de esta burbuja nos recuerda un par de frases de Demócrito (68 B 5 D.-K.):

membranas semejantes a burbujas [...] membranas en forma de burbujas,

[130] Damascio, que transmite el fragmento, observa con razón: «lo de "dispuso" indica algo artificial y no una criatura».
[131] Cfr. West (1994).
* **Fr. 115:** Apio ap. Ps. Clem. Rom. *Homil.* 6, 4, 2.

y una referencia de Anaxágoras (59 A 45 D.-K.):

> como de la piedra el fuego y del agua burbujeante, el aire.

Prosiguiendo con la reconstrucción de la secuencia narrativa, vemos que, como también ocurre en algunos filósofos presocráticos, también en nuestro poema el éter tiene un importante papel como elemento básico para la configuración del mundo:

Fr. 116 (79 K.) *
Y aquel huevo era retoño de Éter y de Abismo [...] y

(el Éter) es raíz de todas las cosas.

El poeta utiliza un término «raíz» para designar lo que nosotros conocemos como «elemento», en lo que coincide con Empédocles (*fr.* 7 Wright = 6 D.-K.):

> Las cuatro raíces de las cosas todas, escucha lo primero cuáles son.

Nacimiento de Fanes Primogénito

Parece que el huevo está dotado de movimiento y se desplaza en grandes círculos, facilitando así, por fricción, su posterior fractura:

Fr. 117 (55 K.)*
A continuación, concebido y formado en su propio seno, llevado en alto por el espíritu divino que se había apoderado de él, este inmenso feto se dispuso a aparecer a la luz, como una obra de arte animada salida del seno del abismo infinito; se asemejaba a un huevo por su redondez y a un pájaro por su rapidez.

Fr. 118 (71 b K.)*
Se lanzó por un círculo indecible [...]

* **Fr. 116:** Procl. *in Plat. Tim.* I 428.
* **Fr. 117:** Apio ap. Ps. Clem. Rom. *Homil.* 6, 4, 3 (108, 1 Rehm-Irmscher-Paschke)
* **Fr. 118:** Procl. *in Plat. Tim.* II 70, 3 Diehl.

Fr. 119 (71a K.)*
y por un inmenso círculo
incansablemente se movía.

En éste, como en otros fragmentos literales, puede observarse la abundancia de adjetivación con la que el poeta trata de exaltar el carácter no corriente, magnificado, no expresable con palabras, de dimensiones y características divinas, de cuanto se narra.

Fr. 120 (56 K.)*
La sustancia en su totalidad, movida por el tiempo, concibió el cielo, esférico y que todo lo abarca, como un huevo. Éste, al principio, estaba lleno de una médula fecunda, capaz de dar a luz elementos y colores de todas clases, aunque esta apariencia abigarrada se producía a partir de una sola sustancia y de un solo color. En efecto, de igual modo que en la generación del pavo real el huevo no muestra sino un solo color, pero en potencia contiene en sí mismo los innúmeros colores que va a tener cuando llegue a su perfección, así también el huevo animado nacido de la materia indefinida, por el impulso de la materia subyacente y en continuo flujo hace aparecer variados cambios. En efecto, dentro de la periferia toma forma un ser vivo, macho y hembra a un tiempo, por la providencia del espíritu divino que en él reside [...] Pues bien, el huevo primigenio calentado poco a poco se rompe por el animal que hay dentro de él.

De nuevo la descripción nos suena a la forma de expresarse propia de los filósofos. En este caso se trata de un testimonio indirecto sobre Anaximandro (12 A 10 D.- K.):

> Afirma asimismo que lo que es productivo de calor y frío en el origen de este mundo se segregó y que de ello creció una esfera de llama alrededor del aire que envuelve la tierra, al modo de la corteza alrededor del árbol. Al rasgarse aquélla y cerrarse en círculos, dio lugar al sol, la luna y las estrellas.

La pregunta es en qué medida Anaximandro conocía ya un poema órfico en que se hablaba de la generación del mundo a partir de un huevo cósmico y de su fractura o en qué medida los órficos asimilaron esquemas propios de la cosmogonía filosófica.

* **Fr. 119:** Procl. *in Plat. Tim.* II 70, 3 Diehl.
* **Fr. 120:** Apio ap. Ps. Clem. Rom. *Homil.* 6, 5, 1 (108, 6 Rehm-Irmscher-Paschke).

Pero prosigamos con las *Rapsodias*. En el interior del huevo se gesta un ser vivo hermafrodita que surge a la luz, tras haber rasgado la cáscara. Se trata de la criatura llamada Fanes o Primogénito, entre otros nombres, de la que ya hablamos a propósito de la *Teogonía de Jerónimo y Helanico:*

Fr. 121 (60 K.)*
Rasgó luego Fanes la nube, la esplendente túnica,
y, una vez rota la descomunal cáscara del huevo,
saltó el primerísimo y echó a correr el machohembra
Primogénito el muy honrado.

En la *Teogonía de Jerónimo y Helanico* (*fr.* 80), las dos mitades de la cáscara rota del huevo pasan a ser el Cielo, y la Tierra. Pero éste no parece el caso en las *Rapsodias*, ya que el nacimiento de Cielo y de Tierra se mencionan como un parto de la Noche (*fr.* 149).

El hecho es que el nacimiento del nuevo dios produce una gran sacudida cósmica:

Fr. 122 (65 + 72 K.)*
El nebuloso Abismo y el Éter sin viento se hendieron
por la sacudida de Fanes.

El mundo se llena de luz con la aparición de Fanes-Primogénito, una luz tan cegadora que hace que el propio dios resulte invisible, excepto para la Noche, que como oscuridad absoluta que es, no resulta afectada por su brillo.

Fr. 123 (86 K.)*
A Primogénito nadie lo vio con sus ojos,
sino la Noche sagrada; ella sola, y todos los otros
se admiraban al ver en el éter un fulgor inesperado,
tanta luz emanaba del cuerpo del inmortal Fanes.

* **Fr. 121:** Damasc., *De princ.* 123 (III 159, 17 Westerink). El texto ha sido en una cierta medida reconstruido a partir de testimonios en prosa.
* **Fr. 122:** Procl. *in Plat. Remp.* II 138, 16 Kroll.
* **Fr. 123:** Herm. *in Plat. Phaedr.* 148, 25 Couv.

Diversos autores han encontrado dificultades en considerar este fragmento como descripción del nacimiento de Fanes, porque aparece la Noche presente en él, cuando en otros lugares se dice que la Noche es hija de Fanes y, en consecuencia, han intentado obviar el problema de diferentes formas[132]. Con la explicación que he propuesto en otro lugar[133], según la cual hay tres noches distintas en las *Rapsodias*, una primera, la Noche cósmica, a la que antes he hecho referencia, una segunda, hija de Fanes, y una tercera, nacida en la recreación del mundo por parte de Zeus, la dificultad queda salvada. Es de la Noche primera de quien se habla, de la que todo lo ve y que, por tanto, también ve al propio Fanes, mientas que los dioses entonces existentes (Tiempo, Éter, Abismo) no pueden hacerlo, probablemente por la enorme luz que despide.

En otro par de fragmentos se expresa la relación de Fanes con el Éter:

Fr. 124 (74 K.)*
Hermosísimo hijo de Éter

Fr. 125 (73 K.)*
El resplandeciente hijo primogénito de Éter inmenso.

El poeta considera a Fanes hijo de Éter y no de Tiempo, en tanto que el huevo fabricado por Tiempo ha germinado dentro de Éter. El nombre Primogénito, es explicado en otro fragmento, junto con otro de sus nombres, Fanes, siempre dentro de la afición de los poetas órficos por las etimologías:

[132] Cfr. Schuster (1869) 22, quien señala la (aparente) contradicción, Kern, que se ve obligado a situar el fragmento en un momento posterior al nacimiento de Fanes (lo que carece de sentido) y Avanzini (1993) 93-99, según la cual se habla de Cielo y no de Protógono, lo que obliga a una lectura muy distorsionada de las fuentes.
[133] Cfr. Bernabé (1998c).
* **Fr. 124:** Procl. *in Plat. Tim.* I 433, 31 Diehl.
* **Fr. 125:** Lactant. *Divin. inst.* 1, 5, 5 (60 Monat).

Fr. 126 (75 K.)*

así que lo llaman Fanes
y Primogénito, porque fue el primero que se
[manifestó en el Éter[134].

Según otra fuente, su nombre no sólo se debe a que fue el primero en aparecer, sino también a que él mismo, como demiurgo que será luego, hace aparecer la variedad de las cosas del mundo:

Fr. 127 (61 K.)*

(I) En muchos pasajes Orfeo llama con precisión Fanes al unigénito hijo del dios. Cree en efecto que le es adecuado el nombre porque aparece (*phainonti*) por doquier eterna e invisiblemente y porque propicia que todas las cosas aparezcan (*phanenai*) de su anterior no-ser. Presenta a Fanes como demiurgo de todas las cosas [...] por cuya causa aparecieron (*ephane*) todas las cosas. ‖ (II) Asimismo lo llamaron Fanes, de «aparecer», porque cuando apareció, cuentan, la luz comenzó a brillar.

Luego veremos que recibe algunos nombres más. En el poema se describía detenidamente a Fanes, que tenía un aspecto bastante monstruoso (del cual ya hablé a propósito de la *Teogonía de Jerónimo y Helanico*):

Fr. 129 (81 K.)*

(I) Por ello el Teólogo forja la imagen del viviente más completo, aplicándole las cabezas de un carnero, un toro, un león y una serpiente. ‖ (II) Por ello Orfeo llamó a este dios Fanes [...], le atribuyó figuras de animales [...] y le dio aspectos multiformes.

Consecuentemente con poseer una cabeza de toro y otra de león, Fanes muge y ruge:

---

* **Fr. 126:** *Etym. M.* 287, 29 ss. G.

[134] Recuérdese que Fanes se relaciona etimológicamente con *phaino* «manifestarse».

* **Fr. 127:** (I) *Theosoph. Tubing.* 61 (43 Erbse[2]). ‖ (II) Rufin. *Recognit.* 10, 17, 4 (336, 19 Rehm). Omito el *fr.* 128, poco significativo para nuestra reconstrucción.

* **Fr. 129:** (I) Procl. *in Plat. Tim.* I 429, 26 Diehl. ‖ (II) *ibid.* 101, 9.

Fr. 130 (79 K.) *

Emitiendo mugidos de toro y rugidos de león de
[ojos brillantes.

Y, al tener cuatro cabezas (una de las cuales es de toro y otra de carnero), se le puede llamar de la manera en que aparece en los siguientes fragmentos:

Fr. 131 (77 K.) *

La teología órfica celebra innúmeras veces al dios (Dioniso)[135] como

cuatromiradas[136] y cuatricorne.

Fr. 132 (76 K.)*

Con cuatro pares de ojos[137] mirando, aquí y allá.

Fr. 133 (76 K.)*

cuatromiradas y cuatrorrostros.

Por otra parte, como primer viviente, que debe dar origen a seres que se reproduzcan sexualmente, posee ambos sexos:

Fr. 134 (81 K.)*

Hembra y engendrador, poderoso dios Ericepeo[138].

Su anatomía presenta asimismo un detalle sumamente extraño:

---

* **Fr. 130:** Procl. *in Plat. Tim.* I 427, 20 Diehl.

* **Fr. 131:** Procl. in Plat. Remp. II 169, 28 Kroll.

[135] Extraña que nuestra fuente atribuya la mención a Dioniso. O es un error de Proclo o es que Dioniso se considera como una especie de «reedición» última de Fanes.

[136] No «de cuatro ojos» como suele traducirse. En realidad tiene ocho.

* **Fr. 132:** Hermias *in Plat. Phaedr.* 138, 14 Couvr.

[137] Así traduce correctamente Brisson (1995) V 56, y no «con cuatro ojos» como se traduce habitualmente.

* **Fr. 133:** Hermias *in Plat. Phaedr.* 91, 5 Couvr.

* **Fr. 134:** Procl. *in Plat. Tim.* I 429, 28 Diehl.

[138] Sobre la bisexualidad, cfr. los interesantes estudios de Brisson (1986) y (1997).

Fr. 140 (85 K.)*

Que el viviente en sí se goza de su unicidad se manifiesta también en las Teologías órficas. En efecto, el dios salido del huevo concibe de sí naturalmente un animal y lo denomina

[...] el primer augusto demon
Ingenio (Metis), portador de la ilustre simiente de [los dioses,
a quien los felices llaman Fanes primogénito en el [gran Olimpo.

Fr. 141 (83 + 170 K.)*

Primogénito, gran Bromio y Zeus omnividente
es, y tierno Amor e ingenio insolente.

Se le llama por último «llave del entendimiento» como responsable último de toda la actividad intelectual:

Fr. 142 (82 K.)*

Y al aplicarle el nombre de

llave del entendimiento,

(Orfeo) lo invocó (*a Fanes*) como clave de la inteligencia.

El pasaje que sigue no es un fragmento de las *Rapsodias*, sino un himno tardío, perteneciente a la colección de himnos órficos. No obstante, su autor trabaja sobre muchos elementos de nuestro poema, por lo que merece ser mencionado:

Fr. 143 (87 K.)*

Invoco a Primogénito de doble hechura[142], grande, errante por el éter, nacido de un huevo, ufano de sus áureas alas,

* **Fr. 140:** Procl. *in Plat. Tim.* I 451, 8 Diehl.

* **Fr. 141:** (I) Procl. *in Plat. Tim.* I 336, 6. ‖ (II) Procl. *in Plat. Alcib.* 109d (283 Segonds). ‖ (III) *ib.* 103a (54 S.). El fragmento es una restitución a partir de testimonios en prosa.

* **Fr. 142:** Procl. *in Plat. Tim.* III 101, 9 Diehl.

* **Fr. 143:** Orph. *Hymn.*6.

[142] Es decir, bisexual.

de taurino mugido, origen de los dioses felices y de los hombres,
simiente muy recordada, muy celebrado en ritos, Ericepeo,
indecible, que produce un oculto silbido, vástago resplandeciente,
que de los ojos disipaste la tenebrosa niebla[143],
que por doquier giras a impulsos de tus alas, por el universo
esplendoroso, al aportar tu límpida luz, por lo que te invoco como Fanes,
Príapo soberano y Antauges de vivarachos ojos.
Así pues, feliz, dotado de múltiples habilidades y múltiples simientes, [acude, gozoso,
a la sacra iniciación de múltiples formas, junto a los oficiantes.

Fanes Primogénito crea el mundo y a los dioses

Enamorado de sí mismo, ya que es un ser bisexual, Fanes se une consigo mismo y fecunda una creación completa.

Fr. 144 (82 K.)*

Apacentando en sus mientes un raudo amor sin vista.

«Sin vista» no tiene que ver con la tradicional representación de Eros como ciego, sino que aquí quiere decir que Fanes no precisa ver al objeto del deseo para enamorarse de él, ya que el objeto del deseo es él mismo.

Se produce entonces una extraña lluvia:

Fr. 145 (84 K.)*

Fanes virtió una indecible lluvia de lo alto de su [cabeza.

Desconocemos qué era esta lluvia, no desde luego habitual[144], que pudo ser la que produjo el lugar adecuado para la vida de los hombres o quizá, como se ha pretendido[145], lágrimas de las que nació la humanidad. Pero en este último caso se esperaría que la fuente aludiera a tan importante hecho.

[143] Al aportar al mundo su luz.

* **Fr. 144:** Procl. *in Plat. Tim.* II 85, 26 Diehl.

* **Fr. 145:** Damasc. *in Plat.Parm.* 189 (I 104, 4 Westerink).

[144] Como indica el uso de aoristo en griego, que implica una acción puntual (y en este caso, única).

[145] West (1983) 212.

Añadimos a las referencias a Fanes una oscura noticia:

Fr. 146*

Los teólogos llaman a los dioses multiformes «Eones» por ser eterna la naturaleza del primer cón.

Fanes engendra una Noche, diferente de la primera, materia primordial y que todo lo abarca. Ahora es una Noche personificada, capaz de unión sexual[146].

Fr. 147 (99 K.)*

(I) Y Fanes avanza, como único que es, y se le celebra como «hembra y engendrador» y engendra las Noches. ‖ (II) Pues se presentan tres noches en Orfeo, la primera de las cuales permanece en sí misma [...] y la intermedia entre ambas. Y dice que la primera vaticina A la intermedia la llama «venerable», lo que es propio de la moderación. ‖ (III) Pues hay muchos órdenes de la noche y del día [...] como también nos enseña la teología órfica, pues hay unos anteriores a la demiurgia y otros que están implicados en ella.

Con este acto, el dios logra producir la primera secuencia temporal, la secuencia día/noche: al crear una nueva Noche, produce una secuencia entre Noche primordial, Fanes (representación de la luz del día) y Noche generada, que constituye el modelo de la alternancia de los días y las noches en el nuevo orden del mundo.

Después de haberla engendrado, Fanes se une con ella:

Fr. 148 (98 K.)*

Pues él mismo a su propia hija privó de la flor de
[la mocedad.

De tal unión nacerán el Cielo y la Tierra:

* **Fr. 146:** Procl. *in Plat.Parm.* 151 (I 50, 9 Westerink).

[146] Cfr. Bernabé (1998c).

* **Fr. 147:** (I) Procl. *in Plat. Tim.* I 450, 22 Diehl. ‖ (II) Hermias *in Plat. Phaedr.* 154, 17 Couvr. ‖ (III) Procl. *in Plat. Tim.* III 88.

* **Fr. 148:** Procl. *in Plat. Tim.* I 450, 22 Diehl.

Fr. 149 (109 K.)*

Y ella a su vez parió a Tierra y al anchuroso Cielo
y de invisibles que eran, hizo manifiesto quiénes
[eran por su linaje.

Los versos no tienen mucho sentido en español, pero sí en griego, donde hay un juego de palabras entre "invisibles" *aphanon*, "manifiesto" *phanerous* y el nombre de *Phanes*. De alguna manera se nos dice que, al aparecer, evidencian que son hijos de Fanes. La unión no es estable, sin embargo (ya que en el *fr.* 175 se hablará de Tierra como «primera novia»).

La Noche queda por encima del nuevo espacio iluminado, de acuerdo con otro fragmento:

Fr. 150 (100 K.)*

Por ello también Orfeo la llamó Noche, en cuanto que está más allá del fulgor visible de aquel cielo.

mientras que el Cielo se nos presenta como custodio del mundo y morada de los dioses:

Fr. 151 (113 K.)*

Y el Cielo de Orfeo pretende ser

de todo custodio y guardián.

Hay en el texto otro juego de palabras, ya que «custodio» se dice *ouros* y «cielo» *Ouranos*. De algún modo, el poeta cree que las funciones de los dioses creados están insertas en su propio nombre, como si hubiera una íntima relación entre el nombre de un ser y sus características.

En otro fragmento se alude al Cielo como morada de los dioses, por decisión de Fanes:

* **Fr. 149:** Hermias *in Plat. Phaedr.* 154, 23 Couvr.

* **Fr. 150:** Damasc. *in Plat.Parm.* 213 (II 46, 22 Westerink).

* **Fr. 151:** Damasc. *in Plat. Parm.* 257 (II 98, 5 Westerink).

Fr. 152 (89 K.)*

Dice Orfeo que éste (Fanes) es el padre de todos los dioses, por causa de los cuales creó el cielo y veló por sus hijos, para que tuvieran una morada y una sede común:

Les construyó a los inmortales una morada
[imperecedera.

Siguiendo con su actividad creadora, Fanes crea después el Sol, la Luna y las estrellas.

Fr. 153 (88 K.)*

(I) También Ovidio, al principio de su admirable obra (*Metamorfosis* 1, 21), sin disimular en absoluto el nombre declara que el mundo fue ordenado por Dios, al que llama «fabricante del mundo» y «creador de las cosas». Y si Orfeo o estos autores hubieran defendido para siempre lo que sintieron por inspiración de la naturaleza, habrían defendido la misma doctrina que nosotros seguimos (i.e., la cristiana), una vez que hubieran comprendido su verdad. ‖ (II) Orfeo le llama «dios principal»[147] al que creó el cielo, el sol con los demás astros, la tierra y los mares. ‖ (III) A partir de esa potencia nacieron todas las cosas, así como los principios incorpóreos, el sol, la luna, los poderes, los astros todos, la tierra y el mar, todo lo visible que hay en ellos, así como lo invisible.

Fr. 154 (344 K.)*

Pues, como enseña Orfeo, los antiguos llamaban en general al agua Aqueloo[148].

Fr. 155 (91 K.)*

Concibió también otra tierra inmensa, a la que
[llaman Luna
los inmortales, y Mene los habitantes de la tierra,
ella que tiene muchos montes, muchas ciudades y
[muchos tejados.

* **Fr. 152:** Lactant. *Divin. inst.* 1, 5, 6 (62 Monat).

* **Fr. 153:** (I) Lactant. *Divin. inst.* 1, 5, 13 (64 Monat). ‖ (II) Lactant. *Epitom.* 3 (II 678, 14). ‖ (III) Ioann. Malal. *Chronograph.* 4, 7 (53 Thurn). Cfr. Pòrtulas (2000).

[147] Probablemente es una traducción errada o interesada de gr. *protogonos* «primogénito».

* **Fr. 154:** Servius *in Georg.* 1, 8 (III 131, 20 Thilo-Hagen).

[148] Cfr. *fr.* 16 y comentario.

* **Fr. 155:** Procl. *in Plat. Tim.* II 48, 15 Diehl.

Hallamos una referencia a que existe una lengua de los dioses diferente a la de los humanos[149]. En este caso el poeta atribuye a los hombres el nombre normal de luna (Selene, esto es "la que resplandece") y a los dioses el de Mene (relacionado con la palabra para el «mes», tomando la luna como unidad de medida de un mes lunar).

Lo que resulta sumamente moderna es la concepción de que la Luna es grande y que tiene una configuración semejante a la tierra, en vez creer que se trata de un pequeño cuerpo luminoso suspendido en el aire, como esperaríamos de una visión más primitiva. Incluso es especialmente curioso que se conciba como habitada, con casas y ciudades[150].

Con la creación del sol y de la luna, Fanes configura las unidades básicas del tiempo, el mes y el año. Que se trata de un propósito deliberado se advierte en otro fragmento, cuando se nos dice cómo Fanes organizó los movimientos del sol y de la luna:

Fr. 156 (92 K.)*

Para que en un mes se moviera (*la luna*) lo que el
[sol en un año.

El poeta insiste en que la luna tiene características semejantes a la tierra, cuando la llama:

Fr. 157 (93 K.)*

tierra celeste.

En cuanto al Sol, dado que se asienta en lo alto del cielo, tiene una privilegiada posición como vigilante de lo que sucede en la tierra, un papel que ya tenía el astro rey en la literatura oriental.

[149] Cfr. ya Hom. *Il.* 20, 73-74 «Un gran río de profundos remolinos, al que los dioses llaman Janto, pero los hombres Escamandro». Los órficos aluden más de una vez a esta circunstancia, cfr. Bernabé (1992) con bibliografía.

[150] Cfr. *fr.* 17 y comentarios precedentes, así como el *fr.* 30.

* **Fr. 156:** Procl. *in Plat. Tim.* III 56, 4 Diehl.

* **Fr. 157:** Procl. *in Plat. Tim.* III 172, 20 Diehl.

Fr. 158 (96 K.)*

Y como guardián lo dispuso, y le ordenó gobernar
[sobre todo.

Sin duda se narraría también en este punto de las *Rapsodias* cómo Fanes daba lugar a otros diversos dioses (entre ellos quizá a Equidna, como en la *Teogonía de Jerónimo y Helanico*), aunque carecemos de fragmentos que aludan a esta circunstancia.

La raza de oro

Asimismo, Fanes crea la raza humana, pero no la nuestra, sino la primera de las tres que nacerán, según el relato órfico[151], la llamada «raza de oro» a la que el Primogénito asigna un lugar donde vivir.

Fr. 159 (140 K.)*

El teólogo Orfeo nos presentó tres razas de hombres: la primerísima, la de oro, que dice que fue creada por Fanes.

Fr. 160 (94 K.)*

Les asignó (Fanes) a los hombres un lugar definido,
para que habitaran aparte de los dioses, donde el
[eje central
del sol da vueltas inclinado, ni en exceso
frío sobre sus cabezas, ni ardiente, sino templado.

Se trata de una muestra de interés del poeta por teorías científicas en boga en la época[152]. Manifiesta la misma inclinación en otro fragmento en que insiste en las condiciones de la visión:

Fr. 161 (345 K.)*

Por la luz vemos; con los ojos nada vemos.

La doctrina deriva de la observación aristotélica (*De an.* 418 b 2) de que no es posible ver sin luz, frente a teorías presocráticas que pensaban que la visión era una emanación de los objetos.

Fanes en el Santuario de la Noche

Aún tenemos algún fragmento más en que se alude a la actividad demiúrgica de Fanes:

Fr. 162 (80 K.)*

Dicen que él (Fanes) es el vigilante de la potencia zoogónica, e igualmente dicen que Ericepeo es el vigilante de otra potencia.

El poeta especifica el lugar donde el dios realiza toda su tarea demiúrgica:

Fr. 163 (97 K.)*

Todo ello lo hizo el padre (Fanes) en una gruta
[nebulosa.

«Padre» tiene aquí el valor de «engendrador del mundo». La cueva es el santuario de la Noche, que luego en las *Rapsodias* viene a identificarse con la cueva cretense en la que Rea oculta a Zeus.

---

* **Fr. 158:** Procl. *in Plat. Tim.* III 227, 29 Diehl.

[151] Seguirá la raza de plata, bajo el reinado de Crono (cfr. *frs.* 216-218) y la Titánica, bajo el de Zeus (cfr. *frs.* 318 y 320). En Hesíodo encontramos también un mito de diversas razas de hombres, pero muy distinto del órfico.

* **Fr. 159:** Procl. *in Plat. Remp.* II 74, 26 Kroll.

* **Fr. 160:** Procl. *in Plat. Tim.* I 123, 2 Diehl.

[152] Aristot. *Mete.* 343a 8 (= Hippocrat. Chius 42 *fr.* 5 D.-K.), 362b, Diog. Laert. 4, 58 (= Bio Abder. 77 *fr.* 1 D.-K.), Plat. *Phaed.* 108e ss., Xenophont. *Anab.* 1, 7, 6, Aet. *Placit.* 4, 1, 7, Diod. 1, 40, 1 (= Eudoxus *fr.* 288 s. Lasserre), Hippocr. *De victu* 2, 38, cfr. también Burkert (1972) 305; West (1983) 210 s. y n. 114, quien señala que se trata de terminología más propia de un geógrafo que de un poeta.

* **Fr. 161:** Stob. *Flor.* 1, 49, 44 (I 396, 7 Wachsm.).

* **Fr. 162:** Ps.-Nonn. ad Gregor. *Orat. in Iulian.* 4, 78 (151 Nimmo Smith).

* **Fr. 163:** Procl. *in Plat. Tim.* I 312, 15 Diehl.

Fr. 164 (104 + 105 K.)*
Pues Fanes se sienta en el interior del santuario de la Noche.

En Hesíodo (*Th.* 744 ss.), a diferencia de nuestro poema, la Noche no vive en una gruta, sino en un palacio compartido con el Día.

La traducción «santuario» recoge sólo parcialmente los sentidos del *adyton* original, que significa "el lugar más recóndito, más escondido, el *sanctasanctorum*". La Noche que se menciona es la primera, la primordial, que se muestra siempre al lado de quienes protagonizan las diversas fases de la creación del mundo.

Fanes, primer rey de los cielos

Fanes, una vez creado el mundo y los dioses, establece otro principio fundamental para el orden cósmico: el poder. Como símbolo de su realeza fabrica un cetro de tamaño considerable y completa la creación con una ordenación jerárquica del mundo en que cada uno tiene su lugar.

Fr. 165 (107 K.)*
En efecto, Fanes fue el primero que construye el cetro.

Fr. 166 (157 + 356 K.)*
cetro
recto, en seis partes, de veinticuatro medidas[153].

Fr. 167 (101 + 107 + 108 K.)*
Con él en su mano, asignó a dioses y mortales el
[mundo ordenado,
sobre el que reinó el primero el muy celebrado
[Ericepeo.

* **Fr. 164:** Hermias *in Plat. Phaedr.* 162, 6 Couvr.
* **Fr. 165:** Procl. *in Plat. Tim.* III 168, 17 Diehl.
* **Fr. 166:** Procl. *in Plat. Cratyl.* 52, 26 Pasquali.
[153] Según West (1983) 232, las seis partes son los seis reinos de los dioses, las 24 medidas, las 24 rapsodias. Y cree que se trata de un verso que se ha tomado de otro lugar donde tenía otra significación.
* **Fr. 167:** Syrian. *in Aristot. Metaph.* 182, 9 Kroll.

Recordemos que Ericepeo es uno de los múltiples nombres de Fanes, lo que quiere decir que él mismo se instaura como primer rey de los dioses, y mantiene en su mano el cetro que ha fabricado como símbolo del poder.

Noche, reina de los dioses

Completada la creación, Fanes parece perder interés por el poder, por lo que se lo cede a Noche:

Fr. 168 (101 K.)*
Y su distinguido cetro, en las manos
de la diosa Noche lo puso, para que ostentara la regia
[dignidad.

Se trata de la Noche que he llamado «segunda», la hija de Fanes, como nos corrobora el siguiente fragmento de transmisión indirecta:

Fr. 169 (107 K.)*
Y la segunda reinó Noche, que recibió el reino de su padre.

Y en efecto, Noche administra el reino divino, como poseedora del atributo del poder:

Fr. 170 (102 + 107 K.)*
con el ilustre cetro de Ericepeo en la mano.

El carro de Fanes

Una vez cedido el poder, Fanes, por su parte, parece retirarse a un lugar elevado, tal como se nos describe en el siguiente pasaje:

* **Fr. 168:** Procl. *in Plat. Cratyl.* 54, 28 Pasquali.
* **Fr. 169:** Procl. *in Plat. Tim.* III 168, 22 Diehl.
* **Fr. 170:** Alex. Aphrod. *in Aristot. Metaph.* 821, 19 Hayduck.

Fr. 171 (56 K.)*

Y él mismo (*Fanes*), por así decirlo, preside la cima del cielo iluminando de forma inefable la infinita eternidad.

Parece que es concretamente montado en un carro tirado por caballos como Fanes mantiene su vigilancia sobre los acontecimientos del mundo:

Fr. 172 (78 K.)*

(I) Fue a él (a Fanes) el primero al que la teología le asignó caballos. ‖ (II) Platón no fue el primero que utilizó el auriga y los caballos, sino que antes de él lo hicieron los poetas inspirados por los dioses: Homero (*Il.* 8, 438), Orfeo y Parménides (28 B 1 D.-K.). Pero aquéllos lo dijeron sin una causa, por estar inspirados, pues lo decían poseídos por el entusiasmo divino.

Fr. 173 (83 K.)*

Subido en él, el gran demon está siempre haciendo
[su ronda.

Hermias piensa que el carro alado de Fanes pudo haber servido de inspiración al descrito por Platón en el *Fedro*. De hecho, dado que las *Rapsodias* son muy posteriores al filósofo ateniense, no pudieron ser su fuente, pero quizá el tema del carro celeste aparecía en una *Teogonía* órfica más antigua, de la que la habría tomado las *Rapsodias* y que pudo ser conocida no sólo por el filósofo ateniense, sino también por Parménides, sirviéndole de modelo para el proemio de su poema. En cualquier caso, la doctrina platónica expuesta en el *Fedro* no es ya órfica, aunque presente una imaginería e incluso puntos de arranque muy similares a la doctrina de Orfeo.

* **Fr. 171:** Apio ap. Ps. Clem. Rom. *Homil.* 6, 6, 2 (109, 1 Rehm-Irmscher-Paschke).

* **Fr. 172:** (I) Hermias *in Plat. Phaedr.* 142, 13 Couvr. ‖ (II) *ibid.* 122, 19 Couvr.

* **Fr. 173:** Procl. *in Plat. Alcib.* 103 a (54 Segonds).

Cielo, rey de los dioses. Su progenie

Noche tampoco retiene el poder que había heredado de Fanes, su padre, sino que lo entrega, simbolizado de nuevo en el cetro, a su hijo, Cielo.

Fr. 174 (101 + 107 + 111 + 220 K.)*

Cielo,
que reinó el primero de los dioses, tras su madre
[Noche.

Resulta, a primera vista, sorprendente que el poeta nos diga que Cielo «es el primero de los dioses que reina», dado que Fanes había hecho el cetro y se lo había cedido a Noche. Da la impresión de que para el poeta se inicia con Cielo una nueva etapa, de verdadero poder[154]. El reino de Cielo, es ya un auténtico reino. La referencia al carácter de Cielo como primer rey tiene su eco en otras menciones en que también se le considera el primero, por ejemplo en su referencia al siguiente acontecimiento, que es su unión con su hermana, Tierra:

Fr. 175 (112 K.)*

El Teólogo [...] llama *primera novia* a Tierra y *primerísima boda* a su unión con Cielo.

La insistencia en que Tierra es «la primera novia» y que su unión con Cielo es «la primerísima boda» implica que, para el poeta, de igual forma que el reinado de Noche no era un verdadero reinado, tampoco la unión de Fanes con Noche había sido realmente una boda. Hay una especie de «corte», de solución de continuidad, entre una primera época cosmogónica y la fase de lucha por el poder que se inicia ahora, asociada al mundo de las parejas divinas y de los problemas

* **Fr. 174:** Alex. Aphrod. *in Aristot. Metaph.* 821, 19 Hayduck.

[154] También Apollodor. *Bibl.* 1, 1, 1 nos dice que «Cielo fue el primero que reinó en todo el cosmos».

* **Fr. 175:** Procl. in Plat. Tim. III 176, 17 Diehl.

sucesorios[155]. Recuérdese, además, que en la teogonía más antigua (*fr.* 22) la primera boda es la de Océano y Tetis.

De Cielo y Tierra nace una variada progenie (probablemente en términos similares o quizá idénticos a la narrada por la *Teogonía de Jerónimo y Helanico*). Primero, las Moiras, divinidades del destino:

Fr. 176 (126 K.)*

Pues bien sé que Orfeo, aunque usando de los mismos nombres, dice que hay otras Moiras que nacen de los propios dioses primeros, más allá del reino de Crono.

a las que siguen los Centímanos y los Cíclopes:

Fr. 177 (110 K.)*

Y tras haber desposado a Tierra, (Cielo) engendró primero a los llamados Centímanos, Briareo, Giges, Coto, que eran invencibles por su tamaño y su fuerza y poseían cien manos cada uno y cincuenta cabezas. Tras ellos, a los Cíclopes, Arges, Estéropes y Brontes, cada uno de los cuales tenía un solo ojo en medio de la frente.

Pero los hijos monstruosos (típicos de las primeras fases de las teogonías antiguas) que ha engendrado resultan ser de naturaleza sin ley y Cielo los castiga:

Fr. 178 (121 K.)*

Pues, como dice (sc. el teólogo), Cielo

> Cuando se percató de que poseían un corazón [implacable
> y una naturaleza fuera de toda ley [...]
> los arrojó al profundo Tártaro de la tierra.

El Tártaro es la parte más honda de los infiernos, y el lugar donde los dioses aherrojan a los rivales peligrosos. Irritada por la acción de Cielo, la Tierra tiene entonces siete Titánides y siete Titanes:

[155] Sobre la relación entre problemas sucesorios, transgresiones de las relaciones sexuales normales y lucha por el poder, cfr. Bernabé (1989).

* **Fr. 176:** Procl. *in Plat. Remp.* II 207, 14 Kroll.

* **Fr. 177:** Apollodor. *Bibl.* 1, 1, 1.

* **Fr. 178:** Procl. *in Plat. Tim.* III 185, 20 Diehl.

Fr. 179 (114 + 128 + 210 K.)*

Pues la Tierra da a luz, «a espaldas del Cielo», según dice el Teólogo:

> A siete hijas de hermosa figura, de ojos negros, [puras,
> y a siete hijos velludos, soberanos, dio el ser.
> Como hijas dio el ser a Temis, a la prudente Tetis,
> a Mnemósine de rizos abundantes y a la [bienaventurada Teya,
> así como a Dione, dotada de singular belleza,
> y a Febe y a Rea, madre de Zeus, el soberano.

y a otros tantos hijos:

> a Ceo, al corpulento Crío y al poderoso Forcis,
> así como a Crono, Océano, Hiperión y Jápeto.

La Tierra, en su condición de madre universal, puede dar a luz a estos hijos «a espaldas del Cielo», es decir, sin unión sexual. Al hacerlo, vuelve a practicar la forma de generar otros seres propia de las etapas primigenias de la cosmogonía.

Una de las hijas, Mnemósine, la diosa de la Memoria personificada, tiene un gran papel en la escatología órfica, como garante de que el iniciado recuerde en el otro mundo lo aprendido en la iniciación. Por ello se la menciona en las laminillas órficas de oro[156]. La misma diosa parece haber sido llamada en el poema con un nombre hipocorístico, Mnemó:

Fr. 180 (203 K.)*

Memoria existe en los siguientes estadios: [...] la propia diosa, de la que se origina todo carácter, tanto si es la Mnemo que menciona Orfeo, como si es otra diosa.

Entre los varones, los Titanes, destaca por su astucia Crono. En una mención sin contexto sabemos que el poeta

* **Fr. 179:** Procl. *in Plat. Tim.* III 184, 1 Diehl.

[156] Cfr. *frs.* 474-477 y Bernabé & Jiménez San Cristóbal (2001) 28 ss.

* **Fr. 180:** Damasc. *in Plat. Phileb.* 159 (77 Westerink).

órfico usaba para referirse al dios un epíteto también conocido por Homero y Hesíodo:

Fr. 181 (131 + 140 K.)*
Crono [...] de tortuosa intención[157].

Al parecer Crono es el preferido de Noche primordial, que interviene de nuevo en el curso de los reinados divinos, sin duda porque entiende que a este Titán le corresponde un papel importante en la historia de las luchas por el poder divino.

Fr. 182 (129 + 131 K.)*
De todos era a Crono a quien Noche criaba y cuidaba.

Por otra parte, se nos contaba en el poema que otro de los Titanes, Océano, se unía a una de sus hermanas, Tetis.

Fr. 183 (112 + 121 K.)*
(I) De ellos procede una segunda diada, Océano y Tetis. ‖ (II) Se le llama «boda» a la de Océano y Tetis, pues la coordinación armónica de los dioses se llama *boda* entre los teólogos.

Según otro texto, Océano y Tetis no fueron los únicos Titanes en emparejarse:

Fr. 184 (56 K.)*
De todos ellos, el primero que había nacido de Cielo recibió como esposa a la primera hija de la Tierra, el segundo, a la segunda, y los demás, por orden de manera similar. Así pues, el primero que desposó a la primera fue llevado por su causa hacia abajo. La segunda, por causa de aquel con quien se había casado, ascendió hacia lo alto y así siguiendo cada uno su lugar, permanecieron en los lugares que les

* **Fr. 181:** Damasc. *De princ.* 67 (II 92, 5 Westerink).
[157] Los griegos interpretan con este sentido la palabra *ankylometes* y por ello lo he traducido así, pero es posible que su significado originario fuera «de corva hoz», en consonancia con el arma que Crono utiliza para castrar a Cielo.
* **Fr. 182:** Procl. *in Plat. Cratyl.* 62, 9 Pasquali.
* **Fr. 183:** (I) Procl. *in Plat. Tim.* III 176, 10 Diehl. ‖ (II) Procl. *in Plat. Cratyl.* 83, 1 Pasquali.
* **Fr. 184:** Rufin. *Recognit.* 10, 30, 3 (346, 24 Rehm).

habían correspondido por la suerte de su matrimonio, y de la unión de éstos fueron engrendrados otros innumerables descendientes.

Castración de Cielo

Continúa la trama con un tema que conocemos bien por la *Teogonía* hesiódica. Alentados por Tierra, los Titanes preparan un complot para emascular a Cielo y desposeerlo del poder:

Fr. 185*
Irritada Tierra por la pérdida de los hijos que habían sido arrojados al Tártaro, convence a los Titanes de que ataquen a su padre y le da a Crono una hoz adamantina.

Según Hesíodo, la Tierra estaba agobiada por la continua relación que mantenía con ella Cielo y que no le permitía ni siquiera dar a luz a sus hijos y ése es el motivo del complot y de la castración de Cielo. En cuanto a la «hoz», característica del mito (citada también en Hesíodo así como en mitos orientales como el de Ullikummi[158]), debe de ser en realidad una especie de espada de hoja corva, conocida en representaciones figuradas del próximo Oriente[159]. El adamante es un material mítico. No hay motivo para suponer que las *Rapsodias* difirieran de Hesíodo en estos detalles

Pero no todos los Titanes quieren participar en el complot:

Fr. 186 (135 K.)*
Pues mientras los demás Titanes participaban activamente en el complot contra su padre, Océano se mostraba reticente a las indicaciones de su madre y vacilaba en cuanto a su realización:

Por su parte Océano permanecía entonces en palacio
meditando adónde encaminaría su decisión: si a [su padre
tulliría en su vigor y le infligiría terrible mutilación

* **Fr. 185:** Apollodor. *Bibl.* 1, 1, 4.
[158] Cfr. Bernabé (1987) 196 s.
[159] Cfr. J.-P. Vita Barra, *El ejército del reino de Ugarit*, Tesis doctoral Univ. de Murcia, 1995, 256 (lámina en 255), a quien debo el dato.
* **Fr. 186:** Procl. *in Plat. Tim.* III 185, 28.

con Crono y los demás hermanos, que obedecían
a su querida madre, o dejándolos se quedaría
[tranquilo en casa.
Muy irritado permaneció sin moverse de palacio
resentido con su madre, pero más con sus hermanos.

En este detalle la *Teogonía de las Rapsodias* se aparta de la de Hesíodo, donde todos los Titanes son cómplices de la castración de Cielo. En cambio, los acontecimientos que siguen sí coinciden con los narrados en el poema hesiódico: la emasculación de Crono y una serie de nacimientos extraordinarios relacionados con ese hecho. En primer lugar, el de las Erinis:

Fr. 187 (154 K.)*

Y Crono, tras haberlo emasculado, arroja al mar los genitales de su padre. Y de las gotas de la sangre que fluía nacieron las Erinis Alecto, Tisífone y Megera.

Las Erinis son las divinidades que en la mitología griega vengan el derramamiento de sangre dentro de la familia, por lo que es lógico que nazcan de la sangre derramada en el primer delito de sangre cometido contra un miembro de la misma familia.

También, como en Hesíodo, se hablaría en este punto de las *Rapsodias* del nacimiento de los Gigantes:

Fr. 188 (63 K.)*

Gigante: Viene de «salir de la tierra» por ejemplo:

A los que llaman Gigantes por sobrenombre entre
[los felices
porque nacieron de Tierra y de la sangre de Cielo,

como dice Orfeo en el libro octavo del *Relato sagrado*.

* **Fr. 187:** Apollodor. *Bibl.* 1, 1, 4.
* **Fr. 188:** *Et. M.* 231, 21s G.

Vemos de nuevo una alusión a la «lengua de los dioses» esta vez acompañada de una (falsa) etimología. El nombre de los *Gigantes* aparece motivado por su propio nacimiento, ya que se relaciona con *Ge* "tierra" y *gignomai* "nacer". Nacimientos y etimologías seguían prodigándose en nuestro poema, que continúa coincidiendo en su línea argumental, casi punto por punto, con el hesiódico. Y así, del miembro cortado de Cielo nacerá también Afrodita:

Fr. 189 (127 K.)*

Cielo la engendra (*sc.* a Afrodita) de la espuma producida por sus propios órganos genitales arrojados al mar, según dice Orfeo:

Sus genitales cayeron a la mar desde lo alto. En
[torno de ellos,
que quedaron flotando, se arremolinó por doquier
[la blanca espuma.
Luego, cumplido el ciclo de las estaciones, Año
[engendró
una doncella venerable, a la que en sus manos
[acogieron a una,
tan pronto hubo nacido, Emulación y Engaño.

Afrodita se relaciona con *afros* "espuma", de acuerdo con una etimología popular del nombre que hallamos por primera vez en Hesíodo *Th.* 191. En cuanto a Emulación y Engaño, en tanto que personificaciones de abstractos relacionados con la seducción, son adecuadas a una divinidad del amor. En Hesíodo *Th.* 201 aparecen Eros e Hímero (Amor y Deseo) como acompañantes de la diosa recién nacida.

Reinado de Crono. Su progenie

Tras la emasculación de Cielo, Crono toma el poder y se instala en el Olimpo.

* **Fr. 189:** Procl. *in Plat. Cratyl.* 110, 15 Pasquali.

Fr. 190 (107 + 220 K.)*

(I) Y el cuarto (en reinar) fue Crono, que hizo violencia, según dice, contra su padre. ‖ (II) En Orfeo hay cuatro reinados, el primero el de Cielo, al que sucedió Crono, tras haber emasculado a su padre.

Fr. 191 (117 + 171 K.)*

Que Crono es superior a Océano lo ha dejado claro también el teólogo al decir que Crono mismo se adueñó del celeste Olimpo y que entronizado allí reina sobre los Titanes, mientras que Océano ocupó toda la parte central. Y es que éste habita

en las maravillosas corrientes

que fluyen allende el Olimpo, y honra al Cielo de allí, no al más elevado, sino, como dice el mito, al que cayó del Olimpo y se encuentra abajo.

Parece que Océano, cuando Crono se instaura en el trono olímpico, busca una posición marginal en el mundo, consecuente con su alejamiento del poder (recuérdese que no había participado en el complot contra Cielo). Tal etiología se explica porque para los griegos Océano no era un mar, sino un gran río que circundaba los límites últimos del mundo.

Crono, por su parte, desconfía de los hermanos que habían sido liberados de su encierro infernal y vuelve a aherrojarlos.

Fr. 192 (136 K.)*

Y una vez que destronaron a Cielo rescataron a los hermanos que habían sido arrojados al Tártaro y le entregaron el poder a Crono. Pero él los ató y encerró de nuevo en el Tártaro.

Fr. 193 (101 K.)*

Sólo Crono, a quien le tocó en cuarto lugar la soberanía, parece que, según la versión mítica, recibió el cetro de Cielo y lo transmitió a Zeus de una manera ultrajante.

* **Fr. 190:** (I) Procl. *in Plat. Tim.* III 168, 23. ‖ (II) Olympiodor. *in Plat. Phaedon.* 1, 3 (41 Westerink).
* **Fr. 191:** Procl. *in Plat. Tim.* III 186, 7 Diehl.
* **Fr. 192:** Apollodor. *Bibl.*1, 1, 4.
* **Fr. 193:** Procl. *in Plat. Cratyl.* 54, 24 Pasquali.

También se describiría en el poema la unión de Crono y Rea:

Fr. 194*

(I) Los teólogos [...] llaman «boda» a la de [...] Crono y Rea. ‖ (II) Y (Crono) desposa a su hermana Rea.

De la pareja Crono-Rea nacen diversos descendientes, entre los que se cuentan Taumante y Biante si, como es verosímil, las siguientes fuentes se refieren al poema órfico en las vagas menciones «entendidos en asuntos divinos» y «antiguos teólogos»:

Fr. 195 (114 + 117 + 118 K.)*

(I) Por tal motivo los entendidos en asuntos divinos han celebrado como un gran dios a Taumante. ‖ (II) Los antiguos teólogos nos han hecho llegar la tradición de que en ese orden había uno llamado Taumante y otro Biante.

A través de las oscuras alusiones neoplatónicas, apenas alcanzamos a enterarnos de que Rea tiene un determinado papel en la creación del mundo cronio:

Fr. 196 (132 K.)*

Es por intermedio del demiurgo como la última naturaleza de los otros está asentada

en el regazo de Rea,

como dice Orfeo.

Fr. 197 (133 K.)*

Orfeo en efecto parece que pone la naturaleza que se extiende hasta las plantas y otros productos vegetales más bien bajo la dependencia de Rea.

* **Fr. 194:** (I) Procl. *in Plat. Parm.* 775, 21 Cousin. ‖ (II) Apollodor. *Bibl.* 1, 1, 5.
* **Fr. 195:** (I) Procl. *in Plat. Tim.* I 133, 9 Diehl. ‖ (II) Procl. *in Plat. Tim.* I 183, 10 Diehl.
* **Fr. 196:** Damasc. *in Plat. Parm.* 422 (277, 5 Ruelle).
* **Fr. 197:** Damasc. *in Plat. Parm.* 284 (157, 12 Ruelle).

De una forma que también desconocemos, la propia Rea aparecía protegida por los Curetes (que intervendrán luego en la custodia de Zeus):

Fr. 198 (150 + 151 + 191 K.)*
Es tan grande la superioridad de este dios (*de Crono*) [...] que ni siquiera necesita de la custodia de los Curetes, a diferencia de Rea.

Crono y Rea tienen varios hijos. Pero la intervención de una profecía provoca que Crono intente evitar ser destronado por ellos por un curioso procedimiento[160]:

Fr. 200 (56 + 171 K.)*
(I) Y (Crono), como Tierra y Cielo le habían vaticinado que se vería desposeído del poder por su propio hijo, iba devorando a sus criaturas. ‖ (II) Pero de los seis varones uno, el que es llamado Saturno[161], tomó por esposa a Rea. Y como había sido advertido por un oráculo de que el que naciera de ella iba a ser más fuerte que él y le desposeería del reino, decidió devorar todos los hijos que nacieran de él.

Pese a su poco paternal actitud, Crono es padre de una generación de dioses, lo que motiva que reciba en el poema el nombre que luego será característico de Zeus:

Fr. 201 (171 K.)*
(Crono) padre de hombres y dioses.

De la unión de Crono y Rea nacen dos hijas, Hera y Hestia:

Fr. 202 (56 + 161 + 163 K.)*
Además, según Orfeo, hace avanzar dos divinidades creadoras de la vida [...] me refiero a Hera y a Hestia.

---

* **Fr. 198:** Procl. *in Plat. Cratyl.* 58, 1 Pasquali. El *fr.* 199 contiene una disquisición neoplatónica no pertinente para la reconstrucción de la obra.

[160] Cfr. Bernabé (1989).

* **Fr. 200:** (I) Apollodor. *Bibl.* 1, 1, 5. ‖ (II) Rufin. *Recogn.* 10, 18, 4 (337, 8 Rehm).

[161] Se trata de Crono, pero la fuente es latina y traduce el nombre al del dios latino correspondiente.

* **Fr. 201:** Origen. *c. Cels.* 4, 48.

* **Fr. 202:** Damasc. *in Plat.Parm.* 156, 17 Ruelle.

e hijos varones:

Fr. 203 (56 K.)*
Así pues le nace un primer hijo, al que llamaron Hades [...] por los motivos que arriba dijimos, su padre lo toma y lo devora.

Fr. 204 (80 + 138 + 146 + 171 K.)*
Después de él engendró un segundo al que llaman Neptuno[162], al que devoró de modo similar.

Nacimiento de Zeus

El último de los hijos de Crono es Zeus. Pero su nacimiento se diferencia del de los demás hijos. Como veremos, Rea decide esta vez sustraer al niño al destino que habían tenido sus hermanos.

Fr. 205*
Irritada por tales motivos, Rea se dirige a Creta, cuando se encontraba embarazada de Zeus, y da a luz a Zeus en el antro de Dicte.

Evidentemente el niño nace en la cueva para que Crono no lo vea. En cuanto a la cueva de Dicte, está asociada de antiguo con Zeus. Y en una tablilla micénica de Cnoso (KN Fp 1.2), del XIII a.C., se menciona ya a Zeus de Dicte.

El carácter extraordinario del nacimiento de Zeus se manifiesta en que produce un cambio de *status* y, consecuentemente, de nombre en Rea, que resulta así sincretizada con Deméter:

Fr. 206 (128 + 134 + 145 K.)*
La que antes era Rea, cuando fue madre de Zeus se tornó en Deméter.

---

* **Fr. 203:** Rufin. *Recognit.* 10, 18, 5 (337, 12 Rehm).

* **Fr. 204:** Rufin. *Recognit.* 10, 18, 5 (337, 14 Rehm).

[162] Se trata de Posidón, pero la fuente es latina y traduce el nombre al del dios latino correspondiente.

* **Fr. 205:** Apollodor. *Bibl.* 1, 1, 6.

* **Fr. 206:** Procl. *in Plat. Cratyl.* 90, 28 Pasquali.

Se trata de un caso más de la afición sincretizadora de los órficos, también en este caso apoyada por una etimología del nombre divino *Deméter* interpretado como si fuera un compuesto cuyo segundo elemento sería la palabra "madre" (*meter*).

Para evitar que su padre descubra al recién nacido, la diosa toma otras precauciones.

Fr. 207 (56 K.)*

El último engendró aquel al que llaman Júpiter[163]. Apiadado de él su madre Rea, lo sustrae de su padre devorador por medio de una añagaza.

Fr. 208 (105 a K.) *

(I) y lo confía (*sc. a Zeus*) a los Curetes y a las ninfas Adrastea e Ida. ‖ (II) Rea, tras haber dado a luz en Creta a Zeus, se lo da para que lo críen a las hijas de Melisco, las ninfas Adrastea e Ida. ‖ (III)

Ida, de hermoso aspecto, y su hermana Adrastea.

[...] Así que se dice que ellas criaron a Zeus en el antro de la Noche.

Fr. 209 (105 K.)*

Y ellas criaban al niño con la leche de Amaltea.

De nuevo Noche interviene en la acción. Esta vez presta su antro a Rea para que oculte allí al recién nacido, destinado a recibir el cetro que le convertiría en rey de dioses y hombres. Da la impresión de que el antro de la Noche se identifica con la cueva cretense.

El dios niño es criado por la leche de Amaltea, un curioso ser que, según algunas fuentes es una cabra y, según otras, una Ninfa, una circunstancia no demasiado extraña si se tiene en cuenta que las Ninfas son divinidades de la naturaleza, que pueden manifestarse en formas naturales diversas[164].

* **Fr. 207:** Rufin. *Recognit.* 10, 18, 6 (337, 15 Rehm).

[163] Es decir, Zeus, por el mismo motivo que el citado en las referencias a Crono y a Posidón.

* **Fr. 208:** (I) Apollodor. *Bibl.* 1, 1, 6. ‖ (II) Zenob. 2, 48 (*Paroem. Gr.* I 45, 1). ‖ (III) Hermias *in Plat. Phaedr.* 161, 20 Couvr.

* **Fr. 209:** Apollodor. *Bibl.* 1, 1, 6.

[164] Díez Platas (1996).

Situamos aquí convencionalmente una extraña mención:

Fr. 210 (162 K.)*

En efecto, el demiurgo, como dice Orfeo, fue criado por Adrastea, se unió a Ananque y engendra a Himarmene.

El demiurgo es Zeus. Adrastea («Aquella de la que no se puede huir»), Ananque («Necesidad») y Himarmene («El destino») son personificaciones de nombres de significado muy similar. Pero el pasaje ofrece dificultades. Alguno de los nombres no podría aparecer, por su prosodia, en la poesía hexamétrica, y, por otra parte, esta mención no coincide con ningún otro testimonio ni es compatible con el curso de la acción que reconstruimos. Por eso se han suscitado dudas[165] sobre este texto y muchos estudiosos consideran que puede tratarse de un error de interpretación.

Pero sigamos con la línea argumental. Para ocultar el llanto del niño, Noche le entrega a Adrastea instrumentos de percusión para que los haga resonar. Seguramente el mito sirve de etiología al uso de instrumentos de este tipo en el culto órfico[166].

Fr. 211 (105b K.)*

Broncíneos címbalos en sus manos
le entregó (*Noche*) a Adrastea.

Fr. 212 (152 K.)*

Tomando (*Adrastea*) los broncíneos címbalos
y el pandero de penetrante son.

* **Fr. 210:** Procl. *in Plat. Tim.* III 274, 17 Diehl.

[165] Por ejemplo, en Westerink en su comentario a Damasc. *De princ.* vol. III 231 n. 1. West (1983) 267 vacila entre considerar que Ananque e Himarmene están por Temis y las Moiras o considerarlo un embellecimiento estoico de la genealogía.

[166] Cfr. Philodem. *De poem. P. Hercul.* 1074 *fr.* 30 (D *fr.* 10 p. 17 Nardelli) en donde se habla del «tímpano del Orfeotelesta».

* **Fr. 211:** Hermias *in Plat. Phaedr.* 162, 2 Couvr.

* **Fr. 212:** Procl. *Theol. Plat.* IV 17 (IV 52, 16 Saffrey-Westerink).

Custodian también a Zeus los Curetes, seres de origen oscuro, relacionados con el crecimiento, que pertenecían al séquito de Rea, y que también contribuyen a ahogar el ruido del llanto del niño con sus ruidosas danzas guerreras:

Fr. 213 (56 + 151 K.)*

(I) Pues también Orfeo establece a los curetes, en número de tres, como custodios de Zeus ‖ (II) Los Curetes, armados, mientras custodiaban al niño en la cueva golpeaban las lanzas contra los escudos, para que Crono no oyera la voz del niño.

Rea, por su parte, da a Crono una piedra envuelta en pañales haciéndole creer que es el recién nacido. La historia se encuentra también en la *Teogonía* de Hesíodo (481 ss.). El poeta órfico llama a Zeus «disco», palabra que en griego significaba «lo que se lanza». Primitivamente había una competición deportiva en que se arrojaba una piedra, que luego adoptó la forma que hoy se designa con esta palabra. La razón por la que el poeta lo llama así es probablemente porque, cuando Crono vomita la piedra, ésta sale violentemente del interior de su cuerpo, como un disco. Como la piedra sustituye a Zeus, el dios recibe también ese mismo nombre.

Fr. 214 (56 + 147 K.)*

(I) Le llama «disco» a Zeus por la piedra que Crono se tragó, una vez que Rea se la dio envuelta en pañales, como cuenta Hesíodo en la *Teogonía* (485), después de haberle robado a Orfeo la *Teogonía* y haberla estropeado[167]. ‖ (II) Y Rea, tras haber envuelto una piedra en pañales, como si fuera el niño recién nacido, se la dio a Crono para que la devorara. ‖ (III) Pero como el padre advirtió por la disminución del

* **Fr. 213:** (I) Procl. *Theol. Plat.* 5, 3 (V 16, 24 Saffrey-Westerinck). ‖ (II) Apollodor. *Bibl.* 1, 1, 6.

* **Fr. 214:** (I) Schol. Lycophr. *Alex.* 399 (149, 11 Scheer). ‖ (II) Apollodor. *Bibl.* 1, 1, 7. ‖ (III) Rufin. *Recognit.* 10, 19, 1 (337, 19 Rehm).

[167] El escoliasta supone que la teogonía de Orfeo es más antigua que la de Hesíodo y que éste la habría plagiado del primero. Evidentemente considera, además, que la teogonía de Orfeo era mucho más interesante que la hesiódica. Con respecto a sus dos primeras suposiciones, son evidentemente falsas. En cuanto a la tercera, no podemos juzgarla, porque el estado fragmentario de la teogonía órfica no nos permite demasiadas comparaciones.

vientre de Rea que el parto ya se había producido y le reclamaba al recién nacido para devorarlo, Rea le ofreció una enorme piedra y le dijo «éste es al que he parido», y él lo tomó y lo engulló.

Crono la devora también y, de igual modo que ocurre en Hesíodo, la piedra actúa como un emético y le hace vomitar todos los dioses que se había tragado:

Fr. 215 (56 + 80 + 171 K.)*

Se dice que éste (Crono) devoró a los hijos a los que había engendrado y vomitó a los que había devorado. Pues se cuenta que devoró una piedra en vez de a Zeus y que al bajar la piedra los vomitó a todos.

La relación de una piedra lanzada violentamente con las disputas por el poder de los dioses puede ser la etiología de la caída de un meteorito; en todo caso, el tema del dios devorando una piedra es de origen oriental. Está ya en la llamada *Teogonía* hitita[168], donde se cuenta que Kumarbi intenta devorar al hijo que acaba de dar a luz y le dan a comer, en su lugar, una piedra envuelta en pañales. La sustitución de un niño devorado por una piedra tendrá luego un notable éxito en el cuento popular. Y así encontramos el mismo tema en la versión de Grimm de *Caperucita Roja,* cuando sacan a Caperucita del vientre del lobo y le rellenan el vientre con piedras.

La raza de plata

El poema narraría también que durante el reinado de Crono surgió la segunda estirpe humana, llamada «de plata» (recuérdese que en el *fr.* 159 se nos había hablado de una estirpe de oro):

Fr. 216 (140 + 141 K.)*

El teólogo Orfeo nos ha transmitido la doctrina de tres razas de hombres [...] la segunda, la raza de plata, sobre la que dice que reinó el gran Crono.

* **Fr. 215:** Ps.-Nonn. ad Gregor. *Orat. in Iulian.* 4, 78 (151 Nimmo Smith).

[168] Cfr. Bernabé (1987) 151.

* **Fr. 216:** Procl. *in Plat. Remp.* II 74, 26.

Fr. 217 (T 240 K.)*

En efecto, en él (Isidoro) parecía contemplarse la «vida Cronia» de la que habla el mito.

Parece que esta estirpe se caracterizaba porque los hombres tenían una gran longevidad:

Fr. 218 (225 K.)*

La palmera es de las plantas más longevas, como por alguna parte atestiguan los siguientes versos órficos:

> [...] vivían igual que los tallos
> de frondosas copas de las palmeras.

El sujeto de «vivían» deben de ser los hombres de la raza de plata. En el mito de las razas de Hesíodo (Hes. *Op.* 109-114, *fr.*1, 8-13 M.-W.) la raza que vive durante el reinado de Crono es la de oro, pero también se caracteriza por su longevidad. Asimismo de acuerdo con Hesíodo *fr.* 304 M.-W., la vida de una palmera correspondería a unas 972 generaciones de hombres[169].

Destronamiento de Crono

Prosiguiendo con el trascurso de los acontecimientos del poema, Noche interviene de nuevo en la lucha por el poder divino. Profetiza en su cueva a Zeus que sería el quinto rey de los dioses (tras Fanes, Noche, Cielo y Crono):

Fr. 219 (107 K.)*

Y a Zeus claramente [...] lo llaman [...] quinto rey los oráculos pronunciados por la Noche para él:

> que tú serías el quinto rey de los dioses.

* **Fr. 217:** Suda *s. v. Sarapion.*
* **Fr. 218:** Plut. *Quaest. conv.* 2 p. 723e.
[169] El cálculo es de West (1983) 98. n. 53.
* **Fr. 219:** Syrian. *in Aristot. Metaph.* 182, 18 Kroll.

Noche le indica también a Zeus la forma en que debe proceder para destronar a Crono, embriagándolo con hidromiel (una bebida alcohólica, producida por la fermentación de la miel) y atándolo; un expediente que encontramos en otro mito hitita[170].

Fr. 220 (154 K.)*

En efecto, en Orfeo dice la Noche cuándo sugiere a Zeus el engaño por medio de la miel:

> Cuando ya lo veas, al pie de la encina de alta copa
> embriagado por el producto de las abejas de intenso [zumbido,
>
> átalo.

Es Deméter quien se encarga de preparar el banquete y la bebida para llevar a cabo el plan sugerido por Noche:

Fr. 221 (189 K.)*

Y Deméter fue la primera que que distribuyó entre los dioses las dos clases de alimento, como dice Orfeo:

> Pues dispuso sirvientes, criados y acompañantes,
> dispuso ambrosía y la bebida de rojo néctar,
> dispuso el espléndido producto de las abejas de [intenso zumbido.

La estratagema da resultado:

Fr. 222 (154 K.)*

En Orfeo Crono es embaucado por Zeus por medio de la miel. Pues, ahíto de miel, se emborracha, se obnubila como si hubiera sido vino, y se duerme como hace Recurso en Platón (*Banquete* 203 b), ahíto de néctar, «pues aún no había vino».

[170] Cfr. el mito hitita de «La lucha contra el dragón», en Bernabé (1987) 33 ss. Allí es también una divinidad femenina, Inara, quien prepara la trampa, pero con ayuda de un mortal.
* **Fr. 220:** Porphyr. *De antro nymph.* 16 p. 58, 15 Simonini.
* **Fr. 221:** Procl. *in Plat. Cratyl.* 92, 14 Pasquali.
* **Fr. 222:** Porphyr. *De antro nymph.* 16 p. 58, 15 Simonini.

Fr. 223 (149 K.)*
Y en la *Teogonía*, a propósito de Crono dice Orfeo:

Quedó tendido con el grueso cuello echado a un [lado, y el sueño
que todo lo domeña se apoderó de él.

Fr. 224 (148 K.)*
Y en efecto, aquel (*sc.* Crono), el primerísimo de los dioses, aparece en la poesía durmiendo:

Allí donde Crono, tras haber comido el engañoso [festín,
quedó tendido entre grandes ronquidos[171].

Fr. 225 (137 + 154 + 220 K.)*
(I) Crono es el único que le arrebata de un modo completo la soberanía a Cielo y le cede el poder a Zeus,

emasculando y emasculado <Crono de tortuosa [intención>

‖ (II) Crono es el único de los dioses del que se dice que recibe y entrega la dignidad regia bajo el efecto de una cierta necesidad y como por violencia, puesto que mutila la fecundidad de su padre y es mutilado por el gran Zeus. ‖ (III) Cosa que también le sucede a Crono, que, después de ser atado es también emasculado, como Cielo. [...] Para el teólogo es lo mismo que el placer que se deriva de la unión sexual la dulzura de la miel por la que Crono es engañado y emasculado.

Reinado y demiurgia de Zeus

Zeus hereda el cetro fabricado por Fanes y el reino de Crono y se instala en el Olimpo. Para llevar a cabo su activi-

* **Fr. 223:** Clem. Alex. *Strom.* 6, 2, 26, 2.
* **Fr. 222:** Porphyr. *De antro nymph.* 16 p. 58, 15 Simonini.
[171] Una imagen de la divinidad sin duda bastante ajena a la *gravitas* homérica.
* **Fr. 225:** (I) Procl. *in Plat. Cratyl.* 54, 24 Pasquali. ‖ (II) Procl. *Theol. Plat.* 5, 5 (V 24, 10 Saffrey-Westerink. ‖ (III) Porphyr. *De antro nymph.* 16 p. 58, 23 Simonini.

dad demiúrgica, libera a los Cíclopes y recibe su ayuda y la de Hefesto, el dios artesano.

Fr. 226 (101 K.)*
Sólo Crono, a quien le tocó en cuarto lugar la soberanía, parece que, según la versión mítica, recibió el cetro de Cielo y lo transmitió a Zeus de una forma ultrajante, a diferencia de todos los demás.

Fr. 227 (107 K.)*
Y a Zeus, lo llaman claramente quinto rey.

Fr. 228 (178 + 180 K.)*
(I) Y los Cíclopes le dan entonces a Zeus el trueno, el relámpago y el rayo. ‖ (II) Y los teólogos ponen de manifiesto que los Cíclopes y Hefesto no vacilan en ser llamados broncistas y albañiles. ‖ (III) Puesto que encontramos que los teólogos nos muestran las divinas creaciones a través de ellos, y dicen que las causas de toda la creación artesana son los Cíclopes, que enseñaron a Zeus.

Fr. 229 (151 K.)*
Aquél (sc. Orfeo) lo instala (a Zeus) en la cima del Olimpo.

Fr. 230 (157 + 236 K.)*
Por eso se dice que es de Zeus el cetro.

Parece que Zeus le concede a su padre, tras su destronamiento, una situación privilegiada, en la que no envejece.

Fr. 231 (130 + 142 K.)*
Orfeo dice de forma misteriosa que los pelos del rostro de Crono son siempre negros y nunca se tornan canosos [...]:

por Zeus Cronio

* **Fr. 226:** Procl. *in Plat. Cratyl.* 54, 21 Pasquali.
* **Fr. 227:** Syrian. *in Aristot. Metaph.* 182, 9 Kroll.
* **Fr. 228:** (I) Apollodor. *Bibl.* 1, 2, 1. ‖ (II) Syrian. *in Aristot. Metaph.* 26, 24 Kroll. ‖ (III) Procl. *in Plat. Cratyl.* 21, 17 Pasquali.
* **Fr. 229:** Procl. *in Plat. Tim.* I 317, 11 Diehl.
* **Fr. 230:** Procl. *in Plat. Cratyl.* 52, 27 Pasquali.
* **Fr. 231:** Procl. *Theol. Plat.* V 10 (V 34, 21 Saffrey-Westerink).

obtener una vida inmortal y que ni los pelos húmedos
[de perfume
de su mentón sin mácula ni los de su cabeza
se mezclaran con la flor blanquecina de la feble
[vejez,
sino que en torno a sus sienes tuviera florida
[cabellera.

Pero Zeus aún ve discutido su poder y debe enfrentarse a una rebelión de los Titanes contra los Olímpicos. Pero lo asiste la diosa Justicia, indicando que el reinado de Zeus es justo y el intento de los Titanes representa una tentativa de vuelta al desorden y la injusticia. Zeus logra derrotar a los Titanes y los precipita en el Tártaro.

Fr. 232 (120 K.)*

Los Titanes (son dominados) por los Olímpicos:

Aunque eran muy poderosos, se enfrentaron a
[alguien mejor
por su funesta desmesura y su soberbia insolencia.

como dice el Teólogo.

233 (158 K.)*

Por eso también Orfeo dice que Justicia (Dike) sigue a Zeus cuando se prepara a asignar a los Titanes sus lugares de permanencia en el cosmos:

Lo siguió de cerca Justicia pródiga en castigos, de
[todos protectora.

En el proemio del poema del filósofo Parménides de Elea (28 B 1, 14 D.-K.) es mencionada también la «Justicia pródiga en castigos». Tal coincidencia abre la posibilidad de que Parménides haya conocido una fuente órfica antigua en que

* **Fr. 232:** Procl. *in Plat. Tim.* I 187, 4 Diehl.
* **Fr. 233:** Procl. *in Plat. Remp.* II 144, 29 Kroll.

aparecía un verso similar. Cfr. nuestro *fr.* 32 y el comentario que lo acompaña.

Tras derrotar a los Titanes, Zeus los precipita en el Tártaro y puede así ocuparse de someter el mundo entero a un nuevo orden.

Fr. 234 (122 K.)*

Esto (la destrucción de la Atlántida) [...] nos recuerda las

precipitaciones al Tártaro

que se leen en Orfeo [...] Sólo tras haber descrito la guerra [...] entre los dioses olímpicos y los Titanes Orfeo lleva a término la ordenación del cosmos.

Fr. 235*

Y ellos (Zeus, Plutón, Posidón) vencieron a los Titanes y tras haberlos encerrado en el Tártaro, les pusieron a los Centímanos como centinelas.

En el nuevo orden Zeus, Plutón y Posidón se distribuyen el poder o, lo que es lo mismo, sus ámbitos de influencia como dioses:

Fr. 236 (56 K.)*

Y se distribuyen el poder: y le corresponde a Zeus el imperio sobre el cielo, a Posidón sobre el mar y a Plutón, sobre el Hades.

Para progresar en la tarea demiúrgica (que Cielo y Crono parecen haber desatendido), Zeus acude en busca de consejo a Noche, en su calidad de diosa que todo lo sabe y que va siguiendo de cerca las diferentes vicisitudes que tienen que ver con la transmisión del poder en los cielos. La Noche le encomienda a Zeus sujetar todo el mundo con una cadena.

* **Fr. 234:** Procl. *in Plat. Tim.* I 188, 24 Diehl.
* **Fr. 235:** Apollodor. *Bibl.* 1, 2, 1.
* **Fr. 236:** Apollodor. *Bibl.* 1, 2, 1.

Fr. 237 (164 + 165 + 166 K.)*

Según dicen, el creador del universo, antes de toda su obra demiúrgica, penetra en el santuario oracular de la Noche y allí se llena de designios divinos, aprende los principios de la creación y, si puede decirse de este modo, resuelve todas las dificultades. [...] Esto es lo que en el poema del Teólogo aparece diciéndole a la Noche:

> Madre, excelsa entre los dioses, Noche inmortal, dime:
> ¿cómo debo disponer el indómito principio de los [inmortales?
> ¿Cómo todas las cosas me serán una sola, y cada una [por separado?

(y la Noche le contesta)

> Sujétalo todo en derredor con éter inefable. Y en el [medio,
> queden el cielo, la tierra sin límites, el mar,
> y las constelaciones que coronan el cielo.
> Mas cuando en torno a todo hayas tendido el poderoso [vínculo,
> suspende del éter la áurea cadena.

Se le presenta a Zeus un problema que había ocupado durante siglos a los filósofos griegos, el de la relación entre lo uno y lo múltiple. Noche lo resuelve de una manera mítica, con el uso de una cadena de oro. El tema deriva probablemente de la interpretación alegórica de *Il.* 8.19[172], en que Zeus reta a los dioses a que suspendan una cadena de oro de los cielos e intenten tirar de ella, mientras él mismo la sujeta por el otro extremo. En el poema órfico la cadena se convierte en una especie de símbolo de la unidad del cosmos, siendo el éter el elemento que da cohesión al mundo.

* **Fr. 237:** Procl. *in Plat. Tim.* I 206, 28 Diehl + I 313, 31 + II 24, 23 Diehl + Damasc. *in Plat. Phaedon.* 1, 331 (183 Westerink). El fragmento se ha reconstruido en parte con ayuda de las menciones indirectas.

[172] Cfr. Lévêque (1959) 13 ss.; 47 ss.), Holwerda (1894) 318 s., West (1983) 237 ss., Brisson (1995) V 62.

Probablemente en la misma conversación Noche le dicta también a Zeus ciertos oráculos sobre Baco, si bien desconocemos cuál sería el contenido de sus predicciones.

Fr. 238 (T 224 K.)*

(*En un catálogo de los temas tratados por Orfeo*) los oráculos inefables de la Noche acerca de Baco, el soberano.

Por otra parte, a juzgar por lo que se dirá después, la Noche le recomendaría también a Zeus que devorara a Fanes, aunque no tenemos fragmentos de esta parte de la conversación.

Pero no es sólo Noche quien le da consejos a Zeus. Su padre, Crono, también lo hace.

Fr. 239 (129 + 155 K.) *

Y el gran Crono desde lo alto le proporciona al demiurgo los principios de las intelecciones y dirige toda la demiurgia. Por ello Zeus lo llama «demon» en Orfeo:

> Lleva por el camino recto mi linaje, ilustre demon.

[...] y es que la noche le profetiza, pero su padre le da directamente todas las medidas de la demiurgia entera.

Insiste el poeta (como ya lo hacía Hesíodo) en la voluntad de Zeus de llevar las cosas por el camino recto, acorde con la justicia.

Siguiendo los consejos de Noche, Zeus devora a Fanes y absorbe así sus poderes. De este momento fundamental tenemos, en primer lugar, una alusión indirecta:

Fr. 240 (82 + 85 + 97 + 129 K.)*

Como dice Orfeo con su boca inspirada por la divinidad, Zeus devora a su antepasado Fanes y asume en su seno todas sus potencias.

De igual modo que ocurriera en la *Teogonía de Derveni* tras la devoración del falo de Cielo, en las *Rapsodias*, tras la

* **Fr. 238:** Orph. *Arg.* 28

* **Fr. 239:** Procl. *in Plat. Cratyl.* 27, 21 Pasquali.

* **Fr. 240:** Procl. *in Plat. Cratyl.* 62, 3 Pasquali.

devoración de Fanes todo se hace uno dentro de Zeus: los elementos, los dioses, el pasado y el futuro. El poeta describe brillantemente esta situación:

Fr. 241 (167 K.)*

Tras hacerse entonces con el vigor del
[primogénito Ericepeo,
albergó la forma corpórea de todas las cosas en
[su hueco vientre
y mezcló en sus miembros la potencia y
[el poder del dios,
y por ello todo volvió a forjarse entonces dentro
[de Zeus.
La esplendorosa altura del ancho éter y del cielo,
la morada del mar inagotable y de la tierra
[gloriosa,
el gran Océano y el Tártaro, el confín de la Tierra,
los ríos, el mar sin límites y todo lo demás,
así como los felices inmortales todos, dioses
[y diosas,
y cuantas cosas habían nacido y cuantas iban
[a nacer más tarde
se hicieron una en su seno; en el vientre de
[Zeus estaban naturalmente unidas.

Nada hay más semejante a este dios que absorbe el universo y lo regenera de él que el Esfero de Empédocles, ser divino en que todas las cosas se encuentran unidas, antes de que se produzca su división y multiplicación[173].

En el contexto de la demiurgia aparecería el siguiente fragmento, que sitúo aquí de un modo un tanto convencional, ya que no tenemos motivos para averiguar de qué lugar del poema procedería:

* **Fr. 241:** Procl. *in Plat. Tim.* I 324, 14 Diehl.

[173] Cfr. West (1983) 108, a sugerencia de Burkert.

Fr. 242 (95 K.)*

Y así en Orfeo las obras de la naturaleza son denominadas «ilustres»:

Permanentes son las obras ilustres de la naturaleza
[y la eternidad sin límite.

Una vez que todo ha quedado de nuevo reducido a unidad en su seno, Zeus va a crear un nuevo orden, a recrear el mundo, pero de una forma ordenada. En el estoicismo hallamos también el tema de la absorción y la generación del mundo, por lo que varios estudiosos han querido ver influjos estoicos en el pasaje del poema. La pregunta es si no será más bien que el esquema órfico influyó sobre el sistema estoico[174].

Aún otro «Himno a Zeus»

Lo que sí es claro es que debemos situar en este punto del poema una versión ampliada del *Himno a Zeus*, del que ya conocemos otras dos más breves[175].

Fr. 243 (69 + 168 K.)*

Zeus nació el primero, Zeus, el último, el de
[rayo refulgente,
Zeus cabeza, Zeus centro, por Zeus todo está
[perfectamente dispuesto.
Zeus nació varón, Zeus fue inmortal ninfa,

* **Fr. 242:** Procl. *in Plat. Tim.* I 94, 13 Diehl.

[174] Hay textos que dan constancia de que Crisipo intentó armonizar sus teorías con los poemas de Orfeo y de otros poetas antiguos. Cfr. Philodem. *De piet.* (*P. Hercul.* 1428 VI 16 ss., pp. 80 s. Gomperz, vid. Obbink, *Cron. Erc.* 24, 1994, 113) «(Crisipo) en el segundo libro (*sc. Acerca de los Dioses*, cfr. *fr.* 1078 [Stoic. Vet. *Fr.* II 316, 16 Arnim]) intenta asimilar lo que se le atribuye a Orfeo y a Museo y también lo que se encuentra en Homero, Hesíodo, Eurípides y otros poetas con sus propias doctrinas, igual que Cleantes (*fr.* 539 [Stoic. Vet. *Fr.* I 123, 11 Arnim])».

[175] Son los *frs.* 14 y 31. Cfr. Brison (1995) V 63 ss.

* **Fr. 243:** Porphyr. *De signis fr.* 354 F Smith.

Zeus, fundamento de la tierra y del cielo
[estrellado,
Zeus el rey, Zeus el propio autor primero de
[todas las cosas,
única fuerza, nació único dios, de todas las
[cosas gran rector,
único cuerpo soberano, en el que todas ellas
[cumplen su ciclo,
fuego, agua, tierra y éter; noche y día
y Metis, primer engendrador, y Eros el que
[mucho deleita.
Y es que todo ello se alberga en el gran cuerpo
[de Zeus;
su cabeza, de cierto y su hermoso semblante, a
[la vista
es el cielo esplendente, en torno del cual sus
[áureos cabellos
ondean hermoseados por refulgentes astros;
dos taurinos cuernos de oro posee a uno y otro
[lado:
el orto y el ocaso, las sendas de los dioses
[celestiales;
son sus ojos el sol y la luna que acude a su
[encuentro.
Su inteligencia es el éter regio, sin engaños,
[imperecedero,
con el que todo lo oye y lo medita: y no hay
[ningún
rumor ni voz ni ruido ni sonido
que escape al oído de Zeus, el poderoso
[Cronión
tal es la inmortal cabeza y el entendimiento
[que posee.
Y su cuerpo radiante, infinito, imperturbable,
intrépido, de robustos miembros, poderoso, así
[está configurado:
los hombros, el pecho y las anchas espaldas del
[dios

es aire poderoso y está dotado de alas
con las que vuela sobre todas las cosas. Su
[sagrado vientre
es la tierra, madre universal, y las inaccesibles
[cimas de los montes.
En el centro, es su cintura el oleaje de la mar
[de profundo rugido
y del ponto. Y el último fundamento, las raíces
[en el seno de la tierra,
el Tártaro herrumbroso y los extremos confines
[de la tierra.
Y tras haberlo ocultado todo, de nuevo a la luz
[muy deleitosa
se disponía a restituirlo de sus propias
[entrañas, cumpliendo acciones formidables.

Ya hemos avanzado algunas ideas a propósito de las versiones anteriores (*frs.* 14 y 31), lo que nos permite no insistir de nuevo en ellas.

Se comienza por cantar a Zeus como totalidad. Al haber devorado a Metis-Fanes Zeus contiene en sí la totalidad del Universo (en la Teogonía del *Pap. Derveni* era devorando a Cielo como conseguía el mismo efecto). Esta situación se expresa, de un modo muy característico de los poetas griegos, como la asunción en él de una serie de contrarios: primero-último[176], cabeza-centro, varón-hembra, alto-bajo, lo que es lo mismo que decir que lo es todo a la vez. El poeta insiste en su unidad y su poder máximo, en su cualidad de albergue de los elementos (fuego-agua, tierra-éter) y de la secuencia temporal elemental (noche-día). De esta forma se presenta toda la estructura espacial y temporal del universo contenida en el dios.

Luego se nos presenta una imagen vigorosa, según la cual no se nos dice ya que el Universo está momentáneamente *in nuce* dentro de Zeus, sino que se identifica con el propio cuerpo del dios: su cabeza es el cielo, sus cabellos las estre-

[176] Aunque, recuérdese, esta dualidad de primero y último tiene su fundamento en el mito, cfr. nota al *fr.*14.

llas, sus dos cuernos, orto y ocaso, sus ojos el sol y la luna y su inteligencia, que lo hace omnisciente, el éter. Sus hombros, pecho y espalda son el aire, su vientre, la tierra, su cintura, el mar y su basamento, el Tártaro. Toda la adjetivación insiste en el poder supremo de la divinidad y en su eternidad (soberano, imperecedero, infinito, imperturbable, intrépido, poderoso, inaccesible...).

Tras esta magnífica descripción, se anuncia el proceso de recreación ordenada del mundo.

Nacimiento de los primeros seres

Zeus debe ir dando a luz a los diversos dioses ordenadamente, pero tenemos muy pocos datos sobre esta parte del poema.

Desde luego es él ahora quien recibe el título tradicional del dios demiurgo, esto es, se nos aparece como una especie de Fanes redivivo:

Fr. 244[*]
Homero, siguiendo a Orfeo llama (a Zeus):

padre de dioses y hombres.

De nuevo nuestra fuente sitúa a Orfeo como un autor más antiguo que Homero y supone que Homero lo imita en el uso de la fórmula. La verdad es que se trata de una fórmula de la épica tradicional utilizada por el poeta de las *Rapsodias* mucho después del poeta de la *Ilíada*.

En esta nueva recreación debería volver a surgir la Noche (a la que los Neoplatónicos llaman la tercera) y que no es sino nuestra noche, la de nuestro mundo, divinizada:

[*] **Fr. 244:** Procl. *in Plat. Cratyl.* 49, 14 Pasquali. No recojo el *fr.* 245, que no es propiamente órfico, sino un poema tardío elaborado sobre el *Himno a Zeus*.

Fr. 246 (99 K.)[*]
Pues se presentan tres noches en Orfeo, [...] (cf. *frs.* 113 y 147) la tercera sale fuera y da lugar, dice, a Justicia. ‖ Pues hay muchos órdenes de la noche y del día [...] como también nos enseña la teología órfica, pues hay unos anteriores a la demiurgia y otros que están implicados en ella. ‖ La tercera (Noche) está ya alineada con los demás dioses.

Al lado de Zeus aparecen Ley (*Nomos*) y Justicia (*Dike*), lo que parece indicar que la recreación del nuevo orden no sólo es racional, sino también justa. No obstante, la situación del siguiente fragmento aquí es convencional.

Fr. 247 (160 K.)[*]
(I) Por otra parte, [...] Justicia anterior al mundo acompaña a Zeus, pues

La Ley toma asiento junto a Zeus.

como dice Orfeo. ‖ (II) En efecto, obedeciendo los consejos de Noche, Zeus, también en Orfeo, hace que la Ley tome asiento junto a él. También el Teólogo establece una Justicia universal que sigue a Zeus.

Fr. 248 (159 K.)[*]
Justicia, según el teólogo, es engendrada por Ley y Piedad.

Zeus, en un momento inicial de su demiurgia, vuelve a engendrar a los Titanes que son por tanto de nuevo, seres primigenios. Sólo tenemos de este episodio una alusión neoplatónica:

Fr. 249 (210 K.)[*]
¿Acaso Zeus no ha engendrado a los Titanes en su propio diacosmo, según la tradición órfica?

[*] **Fr. 246:** (I) Hermias *in Plat. Phaedr.* 154, 17 Couvr. ‖ (II) Procl. *in Plat. Tim.* III 88, 18 Diehl. ‖ (III) Damasc. *in Plat.Parm.* 192 (II 5, 7 Westerink).
[*] **Fr. 247:** (I) Procl. *in Plat. Alcib.* 109 b (272 Segonds). ‖ (II) Procl. *in Plat. Tim.* I 315, 12 Diehl.
[*] **Fr. 248:** Hermias *in Plat. Phaedr.* 154, 14 Couvr.
[*] **Fr. 249:** Damasc. *De princ.* 94 (III 28, 3 Westerink).

Nacimiento de Ártemis

Zeus sigue, sin embargo, teniendo hijos de otras mujeres. Dado que en el poema se hablaba de Ártemis y de Apolo, entendemos que se narraría el nacimiento de ambos. Hay unanimidad en la tradición mítica en considerarlos hijos de Leto y Zeus, por lo que obviamente también en nuestro poema lo serían. De Ártemis conocemos algunas de las funciones que el poeta le atribuía. Aunque diosa virgen, es protectora de los partos (como suele ser Ilitia en la corriente más generalizada).

Fr. 257 (187 + 210 K.)*

Afirman que ella (Ártemis) desea la virginidad [...] aunque sea la protectora de los frutos de este tipo de uniones materiales:

> Siendo como es ajena a bodas e inexperta en ellas
> lleva a su liberación final toda gestación engendra-
> [dora de hijos,

dice Orfeo.

También sabemos que el poeta identifica a Ártemis con otras divinidades, dentro de la tendencia al sincretismo que es característica del orfismo:

Fr. 258 (200 K.)*

Dado que también el teólogo tracio, después de los múltiples nombres de la Luna, le atribuye también a la diosa (sc. Ártemis) el de Bendis:

> Plutone, Eufrósine y poderosa Bendis.

Bendis es una diosa tracia de la luna, que extendió su culto por Grecia y Asia Menor en época tardía. Dado que Ártemis y la Luna se identificaron desde bastante pronto en la mitología

* **Fr. 257:** Procl. *in Plat. Cratyl.* 106, 10 Pasquali.
* **Fr. 258:** Procl. *in Plat. Remp.* I 18,12 Kroll. Omito el *fr.* 259, poco interesante para la reconstrucción de la obra.

griega (de forma parecida a como Apolo era identificado con el Sol), Bendis será, consecuentemente, sincretizada con Ártemis,

Nacimiento de una segunda Afrodita. Progenie de Eros

Enamorado de Dione, Zeus, al intentar conseguirla sin éxito, eyacula sobre el mar y de la espuma nace la segunda Afrodita. En su nacimiento debía de estar rodeada de un cortejo de personificaciones divinas, como Persuasión y Eros.

Fr. 260 (183 K.)*

En cuanto a la segunda Afrodita, Zeus la engendra de sus propias potencias generatrices, y recibe la ayuda de Dione. La diosa procede de la espuma, del mismo modo que la más antigua. Y el propio teólogo dice lo siguiente acerca de ella:

> Un mayor deseo se apoderó de él. Y al padre supremo
> [se le escapó
> de sus vergüenzas la simiente de la espuma, y la
> [mar acogió
> el semen del gran Zeus y, al transcurrir un año,
> en las estaciones engendradoras de belleza engendró
> [a Afrodita,
> la que suscita la sonrisa, nacida de la espuma.

Hay en el texto un juego de palabras: el nombre de Afrodita se relaciona con *afros* "espuma". Es probablemente esa semejanza de palabras la que dio lugar al nacimiento de este mito (cfr. Hesíodo *Teog.* 190 ss., aunque el poeta beocio no nos presenta una segunda Afrodita).

Fr. 261 (184 K.)*

Mas si deseas [...] conocer la causa [...] de la Amistad, la encontrarás celebrada en los teólogos. Pues el demiurgo creó a Afrodita para que hiciera brillar para todos los seres encósmicos belleza, orden, armonía y comunidad, y a Eros, como su acompañante y unificador del universo.

* **Fr. 260:** Procl. *in Plat. Cratyl.* 110, 23 Pasquali.
* **Fr. 261:** Procl. *in Plat. Tim.* II 54, 19 Diehl.

Se hablaba también de una progenie de Eros y Persuasión, de la que nacería Higiea (la Salud). También se aludiría a la unión de una homónima posterior con Asclepio.

Fr. 262 (202 K.)*

Por eso los teólogos relacionan con Asclepio la Salud (Higiea), toda la curación de lo que va contra la naturaleza [...] la anterior a Asclepio la hacen coexistir con la creación de las cosas, la que hacen derivar de Persuasión y de Eros.

Nacimiento de Atenea

Un papel destacado en el poema debía de tener Atenea. De acuerdo con una tradición que conocemos ya desde Hesíodo, la diosa nace, armada, de la cabeza de Zeus[179].

Fr. 263 (174 K.)*

Por tal motivo Orfeo dice a propósito de su nacimiento (sc. del de Atenea) que Zeus la hizo surgir de su cabeza

Resplandeciente por sus armas, una flor de bronce
[a la vista.

El dios la engendra, según esta versión, para que fuera una especie de ejecutora de sus propios designios.

Fr. 264 (176 K.) *

Y dice el teólogo que el padre la dio a luz (*sc. a Atenea*)

para que le diera cumplimiento a grandes hazañas.

Fr. 265 (177 K.)*

Pues es la terrible ejecutora del pensamiento del
[Crónida.

* **Fr. 262:** Procl. *in Plat. Tim.* II 63, 29 Diehl.
[179] Cfr. Bernabé (1986).
* **Fr. 263:** Procl. in Plat. Tim. I 166, 21.
* **Fr. 264:** Procl. *in Plat. Tim.* I 168, 30 Diehl.
* **Fr. 265:** Procl. *in Plat. Remp.* I 102, 11 Kroll.

Atenea recibe también el sobrenombre de Virtud y es puesta bajo la custodia de los Curetes, sobre los que parece ejercer luego una función rectora. Los Curetes aparecen ahora coronados con olivo, el árbol sagrado de la diosa.

Fr. 266 (175 K.)*

Y por el noble nombre de Virtud
es llamada (Atenea).

Fr. 267 (185 K.)*

Pues la diosa (Atenea) [...] es la guía de los Curetes, como dice Orfeo.

Fr. 268 (186 K.)*

En efecto, además de que los primerísimos Curetes se consagran al grupo de Atenea, se dice que

están coronados con un ramo de olivo,

como dice Orfeo.

Nacimiento de Hefesto

Tras el nacimiento de Atenea debía producirse también el de Hefesto. No tenemos fragmentos referidos a este hecho, pero el dios tiene luego una actuación señalada en el trascurso de la obra. Debe de ser hijo sólo de Hera si el poema órfico sigue en este punto la línea argumental de la *Teogonía* hesiódica, que refiere así los hechos (927-929). Sea como fuere, los Cíclopes (que antes habían instruido a Zeus y le habían brindado instrumentos para realizar su demiurgia) enseñan a Hefesto el arte de la fundición y a Atenea el del tejido:

* **Fr. 266:** Procl. *in Plat. Tim.* I 170, 3 Diehl.
* **Fr. 267:** Procl. *in Plat. Cratyl.* 112, 14 Pasquali.
* **Fr. 268:** Procl. *in Plat. Remp.* I 138, 12 Kroll.

Fr. 269 (178+179 K.)*

(los Cíclopes)
que a Zeus le procuraron el trueno y le hicieron el [rayo.
los primeros manufactureros. Y a Hefesto y a Atenea
les enseñaron cuantas obras de arte alberga el cielo [en su interior.

Parece que Hefesto se enamora también de su hermana y la persigue infructuosamente. El incidente sirve para fundamentar el origen de los atenienses, que presumían de ser autóctonos:

Fr. 270 (153 K.)*

(I) Y Orfeo, vuestro poeta, dice que Hefesto mancilló a Atenea. ‖ (II) Según el mito, Hefesto, enamorado de Atenea, dejó caer su simiente en tierra y de allí surgió la estirpe de los atenienses.

Por otra parte, Atenea aparece como la diosa que ampara las labores femeninas:

Fr. 271 (178 K.)*

Pues de las inmortales todas es (Atenea) la mejor [dotada
para aplicarse al telar y enseñar las labores de [hilandera.

Descendencia de Hefesto

Hefesto se une a Aglaya y tiene descendencia de ella.

* **Fr. 269:** Procl. *in Plat. Tim.* I 327, 23 + Hermias *in Plat. Phaedr.* 149, 9 Couvr. + Damasc. *in Plat. Parm.* 265 (II 97, 3 Westerink).
* **Fr. 270:** (I) *Martyrium Theodoti Ancyrani* IV p. 160 Boll. ‖ (II) Procl. *in Plat. Tim.* I 144, 8 Diehl.
* **Fr. 271:** Procl. *in Plat. Cratyl.* 21, 23 Pasquali.

Fr. 272 (181 + 182 K.)*

(I) Seguramente es por eso también por lo que celebran a Hefesto como creador del cielo. Lo asocian a Aglaya, porque engalana (*aglaizo*) todo el cielo con el abigarramiento de los astros. ‖ (II) Por tal motivo los teólogos [...] hacen nacer de Hefesto y de Aglaya a Euclea, a Eutenea, a Eufema y a Filofrósine.

También se une a Afrodita (como se narra en Homero). De alguna manera parece que Hefesto como artesano divino participa con Zeus en la construcción del Universo, concretamente cincelando el cielo (que, no olvidemos, para la tradición épica es de bronce).

Fr. 273 (182 K.)*

Por tal motivo precisamente los teólogos, tras haber unido a Afrodita con Hefesto, afirman que él ha «forjado» el universo.

Fr. 274 (180 + 209 K.)*

(I) Los teólogos no vacilan en llamar a los Cíclopes y a Hefesto broncistas y constructores ni en atribuirle a Atenea y a la Muchacha el arte del tejido. ‖ (II Por eso dicen los teólogos que él (Hefesto) forja el bronce, porque es un forjador de cuerpos sólidos y resistentes, porque el cielo es *de bronce* como imagen de lo inteligible y porque el autor del cielo es un «broncista». ‖ (III) Los teólogos nos lo describen (*a Hefesto*) trabajando la forja, moviendo los fuelles y en general, como un artesano. ‖ (IV) Y casi puede decirse que nos presenta al demiurgo, usando herramientas de Hefesto, con las que «forja el cielo entero» dibujando todos los astros con diversas formas, cincelando los volúmenes y configurando cada uno en la forma que le corresponde. ‖ (V) Celebrando (los teólogos) a Hefesto como creador del cielo.

Ares y Afrodita

De acuerdo con un testimonio muy tardío, encontraríamos en Orfeo también una referencia al adulterio de Afrodita

* **Fr. 272:** (I) Procl. *in Plat. Tim.* III 118, 30 Diehl. ‖ (II) Procl. *in Plat. Tim.* I 333, 2.
* **Fr. 273:** Procl. *in Plat. Tim.* I 333, 2.
* **Fr. 274:** (I) Syrian. *in Aristot. Metaph.* 26, 23 Kroll. ‖ (II) Procl. *in Plat. Tim.* I 143, 7 Diehl. ‖ (III) Procl. *in Plat. Tim.* I 142, 18. ‖ (IV) Procl. *in Plat. Tim.* II 281, 19 Diehl. ‖ (V) Procl. *in Plat. Tim.* III 118, 30 Diehl.

con Ares, tratado en la *Odisea* 8, 266 ss. No sabemos en qué medida debemos darle crédito a tal testimonio.

Fr. 275 (153 K.)*
Y Orfeo, vuesto poeta, dice [...] que Ares mancilló a Afrodita.

Nacimiento de Perséfone: su progenie

Sigue un episodio muy importante para la religión órfica: los antecedentes del nacimiento de Dioniso. En primer lugar, Zeus se une a su madre, Rea-Deméter y de su unión con ella nace Perséfone. Luego viola a su hija, que dará a luz en Creta a Dioniso. Probablemente Rea intenta evitar la unión de su hija con Zeus.

Fr. 276 (153 K.)*
Y Orfeo, vuestro poeta, dice [...] que Zeus mató a su propio padre, Crono, y tomó a su propia madre, Rea, y de ellos nace Perséfone.

Fr. 277*
(*Entre los temas tratados por Orfeo*) los misterios de Praxídice y las noches de la montaraz Atela.

Praxídice es una divinidad de la venganza, identificada con otras diversas (por ejemplo, con Perséfone) y Atela es el nombre místico de una Perséfone monstruosa a la que su madre no quiere dar de mamar (cfr. *fr.* 87). El tema aparecería en las *Rapsodias*.

Fr. 278 (151 K.)*
Es tan grande la superioridad de este dios (*de Crono*) [...] que ni siquiera necesita de la custodia de los Curetes, a diferencia de Rea (cfr. *fr.* 198), de Zeus (*fr.* 213) y de la Muchacha.

---

* **275:** *Martyrium Theodoti Ancyrani et septem cum eo virginum Acta* S. S. 18 Maii c. 24 d. e., IV p. 160 Boll.
* **Fr. 276:** *Martyrium Theodoti Ancyrani et septem cum eo virginum Acta* S. S. 18 Maii c. 24 d. e., IV p. 160 Boll.
* **Fr. 277:** Orph. *Arg.* 31.
* **Fr. 278:** Procl. *in Plat. Cratyl.* 58, 1 Pasquali.

Fr. 279 (191 K.)*
Semejante a la de los Curetes es la clase de los Coribantes, que va delante de la Muchacha y la custodia en todas partes, como cuenta la teología. Por ello recibieron este sobrenombre[180].

La Muchacha (Core) es otro nombre de Perséfone.

Zeus se une a Perséfone. Nacimiento de Dioniso

La historia continúa cuando Zeus se une a su hija metamorfoseado en sierpe y la Muchacha queda embarazada. De ella nace Dioniso en Creta y Deméter le otorga entonces a Perséfone una determinada soberanía, cuya naturaleza desconocemos[181] y le predice que Apolo se unirá a ella y tendrá unos extraños hijos de rostro resplandeciente[182]. Ignoramos a qué se refiere todo ello.

Fr. 280*
Dicen que él (Zeus) se volvió un realizador de prodigios, se convirtió en sierpe y se unió a su propia hija.

Fr. 281 (195 K.)*
Por lo cual el teólogo [...] dice que la Muchacha fue violada por Zeus.

Fr. 282*
Nadie (en los libros de Moisés) se atrevió a hacer lo que Zeus, que se unió a su propia hija para ser

el padre de dioses y hombres[183].

---

* **Fr. 279:** Procl. *Theol. Plat.* VI 13 (VI 66, 4 Saffrey-Westerink).
[180] Se da una etimología *sui generis* de Coribantes, sobre *probainousa ten Koren*, «que va delante de la muchacha».
[181] Brisson (1995) V 66 cree que es sobre las mujeres, pero resulta extraño.
[182] Serían las Euménides, según West (1983). Pero éstas son hijas de Hades (cfr. *fr.* 292).
* **Fr. 280:** Schol. Lucian. 52, 9 (212, 25 Rabe).
* **Fr. 281:** Procl. *in Plat. Cratyl.* 85, 18 Pasquali.
* **Fr. 282:** Origen. *c. Cels.* 1, 17.
[183] Reaparece en el poema esta expresión tradicional, esta vez sí aplicada a Zeus, que es de quien se dice en Homero.

Fr. 283 (153 + 210 + 303 K.)*

Dicen que nació de Zeus y de Perséfone en Creta este dios (Dioniso), al que Orfeo en las *Iniciaciones* presentó despedazado por los Titanes.

Fr. 284 (194 K.)*

En Orfeo, Deméter, cuando le transmite a la Muchacha la soberanía, le dice:

> Mas después de que subas al florido lecho de Apolo
> parirás espléndidos hijos con fuego resplandeciente
> [en el rostro.

Fr. 285 (153 K.)*

Y Orfeo, vuestro poeta, dice que [...] Apolo tomó a su propia hermana Ártemis, a la que mancilló en Delos, junto al altar.

El *fr.* 285 quizá se refiera a la unión de Apolo con la Muchacha, porque entre los órficos a menudo Perséfone se confunde con Ártemis.

El Peplo

El hecho es que la Muchacha, asentada en el reino celeste, teje un peplo que es el universo, porque en él se representan la superficie terrestre y el cielo estrellado. Cuando está bordando un escorpión (e. d., la constelación de Escorpión en invierno), es raptada por Hades, pero también puede regresar del otro mundo. Es éste un hecho importantísimo para la religión órfica. Perséfone no es sólo madre de Dioniso (que ocupará el último reinado celeste), sino el lazo de unión entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos, al que ella va y regresa. De ahí que presida el traslado de almas de uno a otro y desempeñe un papel fundamental en la escatología

* **Fr. 283:** Diod. 5, 75.
* **Fr. 284:** Procl. *in Plat. Cratyl.* 96, 19 Pasquali.
* **Fr. 285:** *Martyrium Theodoti Ancyrani* IV p. 160 Boll.

órfica, tal como se manifiesta en su reiterada mención en las laminillas órficas de oro[184].

Probablemente esta parte de la obra no es sino un poema titulado precisamente *El Peplo*, surgido en círculos pitagóricos antiguos del que tenemos alguna noticia[185], y que el poeta de las *Rapsodias*, en su afán compilador, habría introducido aquí.

Fr. 286 (192 K.)*

(I) Así también en Orfeo la Muchacha, que es la patrona de todo lo sembrado, se representa tejiendo, mientras que los antiguos decían que el cielo es un peplo, como la veste de los dioses celestiales. ‖ (II) Pues dicen que ella (la Muchacha) y todo su coro permanecen arriba tejiendo el mundo de la vida.

Fr. 287 (115 K.)*

Y Orfeo dice en lo de Zeus y la Muchacha[186]:

> y el círculo perenne de Océano de hermosa corriente
> que fluye en torno de la tierra ciñéndola con sus
> [remolinos.

Se describe parte de la labor de Perséfone. El tema del universo como un peplo estaba ya en Ferécides (*fr.* 68 col. I 13 ss. Schibli):

> Entonces Zeus hace un manto grande y hermoso, y en él representa la Tierra, Ogeno, etcétera.

El tema fue imitado luego por el poeta latino Claudiano, *Rapto de Prosérpina* 1, 169 ss., en un pasaje en el que la muchacha es interrumpida en su trabajo por Plutón precisamente cuando está bordando

[184] Cfr. cap. XII y Bernabé & Jiménez San Cristóbal (2001).
[185] Cfr. West (1983) 9 ss., 97, 245 ss.
* **Fr. 286:** (I) Porphyr. *De antro nymph.* 14 p. 56, 10 Simonini. ‖ (II) Procl. *in Plat. Cratyl.* 22, 2 Pasquali.
* **Fr. 287:** Schol. Dionys. Perieg. 1 (*GGM* II 430, 23 Müller).

en el borde superior del tejido las sinuosidades del Océano con sus aguas transparentes.

Una escena similar, en que Perséfone vería su labor interrumpida por el rapto se narraría con toda probabilidad en las *Rapsodias*, según testimonian los siguientes fragmentos:

Fr. 288 (193 K.)*

(I) De Orfeo:

mientras se afanaba con la florida tela, labor inacabada

‖ (II) [...] cuando sale de su morada (*sc. Perséfone*) deja inacabado su tejido, es raptada y, tras haber sido raptada, se desposa y, una vez desposada, da a luz.

Fr. 289 (195 K.)*

(I) Por eso dicen que la Muchacha es violada por Zeus y raptada por Plutón. ‖ (II) Lo divulgado por los teólogos [...] es que ella (la Muchacha) permanece en lo alto, en la morada de su madre, que ésta le dispuso en lugares inaccesibles, sustraída al universo, pero abajo, con Plutón, gobierna sobre los seres infernales, es la guardiana de los escondrijos de la tierra, alcanza los extremos del universo, hace partícipes de alma a los seres inanimados y a los muertos que proceden de sus moradas. Así que te asombrarías de cómo la Muchacha se une a Zeus y a Plutón, con uno –como cuentan los mitos– que la viola, con el otro, que la rapta.

Fr. 290 (196 K.)*

El mito cuenta que la Muchacha [...] fue raptada en esta estación (otoño), añadiendo que fue cuando, dedicada a su labor,

bordaba un escorpión,

el que ocupa el centro de esta estación[187], cuando fue víctima del rapto.

[186] Es decir, en la parte del poema en que se trata de las relaciones de Zeus y Perséfone.

* **Fr. 288:** (I) Tzetz. *Ex. Il.* p. 26, 18 Herm. ‖ (II) Procl. *in Plat. Tim.* III 223, 7 Diehl.

* **Fr. 289:** (I) Procl. *in Plat. Cratyl.* 85, 22 Pasquali. ‖ (II) Procl. *Theol. Plat.* VI 11 (VI 50, 12 Saffrey-Westerink).

* **Fr. 290:** Procl. *in Plat. Remp.* II 62, 9 Kroll.

[187] Se refiere a la constelación de Escorpión.

Más referencias a Perséfone

Se debía de narrar en el poema el pacto (que conocemos en el *Himno homérico a Deméter*) entre Deméter y Hades, según el cual la Muchacha pasaría parte del año en los infiernos y parte en el cielo, con su madre, explicándose así las alternativas estacionales en la tierra.

Fr. 291 (211 K.)*

La Muchacha desciende al Hades, pero asciende de nuevo y habita donde antes estaba con Deméter.

Unida con Hades, Perséfone tiene a las Euménides, divinidades vengadoras de los crímenes entre miembros de una misma familia con parentesco de sangre. Son asistentes de los dioses infernales.

Fr. 292 (197 K.)*

Por ello también se llama Perséfone, especialmente unida a Plutón y ordenando, junto con él las postrimerías del universo [...] que se une a Hades y que da a luz a las Euménides del mundo inferior.

Fr. 293 (197 K.)*

Por eso se dice que la Muchacha [...] se une al tercer demiurgo (e.d. a Zeus) y da a luz, como dice Orfeo:

nueve hijas de ojos brillantes productoras de flores.

Es curioso, porque las Euménides habitualmente son tres y no nueve, pero la falta de contexto nos impide saber más sobre los posibles motivos del poeta para multiplicar el número de estas divinidades. También es muy poca la información que podemos extraer del fragmento siguiente, salvo que el poeta aplica un epíteto peculiar a la diosa:

* **Fr. 291:** Olympiodor. *in Plat. Phaedon.* 7, 10 (113 Westerink).

* **Fr. 292:** Procl. *in Plat. Cratyl.* 95, 10.

* **Fr. 293:** Procl. *in Plat. Cratyl.* 106, 5 Pasquali.

Fr. 294 (190 K.)*

La expresión "única nacida" (*monogenes*) es la imagen de la causa única y se refiere al ser que abarca todos los seres inferiores y que gobierna sobre todas las cosas. En efecto, el teólogo también acostumbra a llamar a la Muchacha

única nacida.

Por otra parte, como es habitual en la tradición griega, Perséfone gobierna con Hades en el otro mundo:

Fr. 295 (198 K.)*

Se dice que (la Muchacha) es raptada por Plutón y anima los confines del universo, de los que se encarga Plutón.

Reinado de Dioniso

Llega por fin otra de las grandes novedades de la teogonía órfica: el hecho de que la serie de dioses que gobiernan sucesivamente sobre dioses y hombres, no se detiene en Zeus, como narra Hesíodo en la *Teogonía* (y es la versión mítica mayoritaria entre los griegos), sino que sigue un nuevo reino, el de Dioniso. El tema había sido preparado, como hemos visto, por la unión de Zeus con su madre, primero, para engendrar a Perséfone, y con ella misma, después, para engendrar al propio dios liberador.

El añadido de un último reino divino posterior al de Zeus tiene, naturalmente, implicaciones sobre el papel del hombre ante los dioses y en la escatología, como veremos.

No se nos han conservado fragmentos sobre la descripción del nacimiento de Dioniso, pero en un verso que nos ha llegado sin contexto se habla de él como «dulce hijo de Zeus»:

* **Fr. 294:** Procl. *in Plat. Tim.* I 457, 14.
* **Fr. 295:** Procl. *Theol. Plat.* VI 11 (VI 50, 4 Saffrey-Westerink).

Fr. 296 (199 K.)*

y fue invocado el dulce hijo de Zeus.

También sabemos que Zeus encomienda a los Curetes su custodia, de igual modo que Rea había hecho con él mismo.

Fr. 297 (151 K.) *

Se dice de ellos (de los Curetes) que conservan a Dioniso.

Probablemente a esta custodia secreta alude un verso, también conservado sin contexto:

Fr. 298 (257 K.)*

al sexto año. Nadie se enteró ni se dio cuenta de ello.

Sorprendentemente, cuando Dioniso es todavía un niño, Zeus decide entregarle el reino (totalmente o en parte, cfr. el *fr.* 300), pese a su corta edad. Conservamos su solemne proclamación ante los dioses:

Fr. 299 (205 + 207 + 208 + 220 K.)*

(I) Y Dioniso, el último rey de los dioses, después de Zeus. Pues el padre lo instala en el trono regio y le entrega el cetro y lo hace rey de todos los dioses encósmicos. Y Zeus les dice a los dioses jóvenes:

Oídme, dioses, es a este a quien yo os doy como rey
a vosotros, los inmortales, y le atribuyo las
[primerísimas honras,
aunque es joven y un niño aficionado a las fiestas.

‖ (II) Y es que los teólogos han llamado a Dioniso con este apelativo (*sc.* dios joven) [...] Pues Zeus lo nombra rey de todos los dioses encósmicos.

* **Fr. 296:** Procl. in Plat. Tim. I 408, 7 Diehl.
* **Fr. 297:** Procl. *Theol. Plat.* 5, 35 (V 127, 21 Saffrey-Westerink).
* **Fr. 298:** Tzetz. *Ex. Il.* p. 26, 1 Herm.
* **Fr. 299:** Procl. *in Plat. Cratyl.* 55, 5 Pasquali (cita sólo vv. 1-2). ‖ (II) Procl. *in Plat. Tim.* III 310, 29 Diehl (cita vv. 2-3).

La interpretación de este último párrafo es difícil, porque es muy alusivo a muy diversas partes del mito y porque utiliza la característica «jerga» neoplatónica aplicada al intento de traducir el mito a una interpretación filosófica. «Dioniso, dividido sobre el mundo» se refiere al posterior desmembramiento de Dioniso; «Apolo [...] reuniendo la división dionisíaca» interpreta el episodio en que el dios recoge los pedazos del cadáver de Dioniso y «sentado al lado de Zeus» alude probablemente a su situación junto al trono de Zeus para proteger a Dioniso. Quizá incluso, como pretende Westerink en su nota al pasaje, Apolo intentaba infructuosamente en las *Rapsodias* convencer al niño Dioniso de que no abandonara el trono para unirse a los Titanes, que trataban de engañarlo y matarlo.

Podemos saber más detalles de la historia gracias a que ésta se representaría en rituales de iniciación dionisíacos. Clemente Alejandrino nos describe uno y ocasionalmente nos cita algunos versos que proceden del poema.

Fr. 306 (34 K.)[*]

Celebran los misterios de Dioniso de una forma salvaje. En torno suyo, aún niño, se agitan en danza armada los Curetes, pero los Titanes se introducen en medio con astucia y, tras engañarlo con juguetes infantiles, sí, estos Titanes, lo despedazaron, cuando era aún muy pequeño, según afirma el poeta de la iniciación, el tracio Orfeo:

> un peón, una peonza sonora y juguetes de flexibles [miembros
> así como las hermosas manzanas de oro de las [Hespérides de voz aguda.

Y no es inútil que haga públicas, para su condena, las inútiles contraseñas de la iniciación: tabas, pelota, trompo, manzanas, peonza sonora, espejo, copo.

Las «contraseñas» son los objetos utilizados en la iniciación. Se trata de objetos curiosos porque tienen una doble función. Por una parte, son juguetes, por otra, tienen reconocidamente casi siempre funciones adivinatorias o mágicas[192]. Así la piña corona los tirsos de los bacantes, la peonza (más concretamente una peonza con agujeros que producía una especie de zumbido al girar) es empleada en rituales en África y en Australia, las tabas se utilizan en prácticas adivinatorias y rituales, igual que la pelota, usual en rituales de fertilidad, la muñeca tiene asimismo usos mágicos y las manzanas intervienen en algunos tabúes.

[*] **Fr. 306:** Clem. Alex. Protr. 2, 17, 2 (26 Marcovich).

Confirma que los objetos citados eran usados en un ritual el *Papiro de Gurob*[193], un documento del III a.C., en el que se recoge el ritual de una *telete* órfica y en el que se mencionan prácticamente los mismos objetos.

A los objetos reseñados por Clemente hemos de añadir aún la férula o cañaheja, utilizada por los iniciandos órficos, de acuerdo con el siguiente fragmento indirecto.

Fr. 307[*]

En el mito se toma (la férula) como imagen de lo sensible –pues es dionisíaca, de modo que también los que se inician en el culto de Dioniso aparecen portando férulas– como creador del mundo sensible. Y le es entregada a Dioniso por los Titanes.

Sugiere Westerink en una nota al pasaje que tal vez sea ésta una clave para entender una curiosa frase en verso, que probablemente procede de un antiguo poema órfico y que nos transmiten otras fuentes[194]:

> Muchos son los portadores de férula, pero los bacos, pocos,

una frase que Platón entiende ya en el sentido «muchos son los que pretenden ser órficos, pero pocos los que alcanzan el éxtasis dionisíaco», pero que quizá no sea otra cosa sino «muchos son los que se comportan como Titanes (es decir,

[192] Cfr. las páginas que le dedica a la cuestión West (1983) 154 ss. Cfr. también *fr.* 332.

[193] Cfr. Hordern (2000).

[*] **Fr. 307:** Procl. *in Hes. Op.* 52 (33, 20 Pertusi).

[194] Plat. *Phaed.* 69c Olympiodor. *in Plat. Phaedon.* 7, 10 (115 Westerink), 10, 3 (141 Westerink), 8, 7 (123 Westerink), Hermias *in Plat. Phaedr.* 249.

son violentos y malvados) y pocos los que se comportan como Dioniso (es decir, son justos y puros)».

Siguiendo con la trama, los Titanes, para engañar al niño, se pintan la cara de yeso. Entre otras explicaciones posibles del hecho, cabe pensar, con Detienne[195], en que en la configuración del mito ha intervenido una relación pseudo-etimológica observada entre el nombre de los Titanes y el griego *titanos,* la cal viva, y también el yeso. Los Titanes son seres vivientes nacidos de la tierra, de un elemento terroso mezclado con fuego, como parece ser la cal viva. Son potencias que en el mito órfico participan de la calidad de dioses (en tanto que son anteriores a la raza humana) y de hombres (dada su afinidad con la materia terrosa).

Fr. 308 (ad 209 K.)*

(I) Mas no tuvo (Dioniso) por mucho tiempo el trono de Zeus, sino que los Titanes, tras haberse untado con astuto yeso el engañoso óvalo del rostro, lo mataron, por causa de la ira de la diosa desalmada, la rencorosa Hera, con un cuchillo del Tártaro mientras observaba la imagen falsa del espejo que era su contrafigura. ‖ (II) Representando los mitos que algunos cuentan: que los Titanes maltrataron a Dioniso, tras haberse cubierto la cara de yeso para no ser reconocidos[196].

Los Titanes usan también un espejo para engañar al dios niño. El espejo debía de ser un objeto especial, ya que había sido fabricado por Hefesto, el artesano divino.

El espejo es un objeto asociado desde antiguo con Dioniso. En Olbia ha aparecido un espejo datado en torno al 500 a.C. en que se lee una inscripción que contiene los gritos *euai* y *eiai* característicos del culto del dios[197]. Los filósofos posteriores interpretaron la contemplación de Dioniso en el espejo como una metáfora de su desmembramiento y del paso de la unidad a la multiplicidad (ya que, al reflejarse en el espejo, su imagen, antes única, se multiplica).

[195] Cfr. Detienne 1982 (el original es de 1977).

* **Fr. 308:** (I) Nonn. *Dion.* 6, 169. Se trataría de una recreación del tema antiguo. ‖ **(II)** Harpocr. *Lex.* s.v. *apomatton* (36 Keaney).

[196] Cfr. también Euphor. *fr.* 86 De Cuenca (*fr.* 35).

[197] L. Dubois, *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont,* Genève 1996, n. 92 p. 144 ss.

Fr. 309 (209 + 214 K.)*

(I) Hace tiempo que los teólogos han convertido el espejo en el símbolo de la capacidad del universo para llenarse con el intelecto. Por eso dicen que Hefesto fabricó un espejo para Dioniso y que cuando el dios se miró y vio su imagen emprendió la creación de todo lo particular. ‖ (II) Luego sitúa (Juno) a sus propios guardias de corps, llamados Titanes, en las partes retiradas del palacio y con sonajeros y con un espejo artísticamente fabricado engatusó el ánimo del niño, hasta el extremo de que éste, tras abandonar el palacio real, se dejara llevar por el deseo de su ánimo infantil hasta el lugar de la emboscada[198].

Conservamos algún verso literal y alguna descripción indirecta sobre el desmembramiento y cocimiento de Dioniso por parte de los Titanes. En primer lugar, lo despedazan.

Fr. 311 (210 + 213 K.)*

Dividieron en siete todos los miembros del muchacho.

Luego cocinan sus carnes de un modo muy peculiar, ya que, primero las cuecen y luego las asan. Luego volveré sobre esta extraña práctica.

Fr. 312 (35 + 214 K.)*

Y los Titanes, que lo habían despedazado, tras disponer una caldera sobre un trípode, echaron dentro los miembros de Dioniso y primero los cocieron, luego, en asadores

espetándolos los pusieron sobre Hefesto[199].

A continuación, devoran su carne. Parece que la devoración de la carne de Dioniso servirá como un *aition* de la dua-

* **Fr. 309:** Procl. *in Plat. Tim.* II 80, 19 Diehl. ‖ (II) Iul. Firm. Mat. *De err.* 6, 2 (88 Turcan).

[198] No incluimos el *fr.* 310 (*P. Soc. Ital.* 850 saec. II/III p.C.) porque es un papiro en muy mal estado. Podemos leer que el texto trata del mito de Dioniso y los Titanes y que se menciona un par de veces a Orfeo. Por las palabras que pueden entenderse podemos colegir los Titanes engañan a Orfeo con un espejo, lo capturan, lo ponen al fuego y se lo comen.

* **Fr. 311:** Procl. *in Plat. Tim.* II 146, 9 Diehl.

* **Fr. 312:** Clem. Alex. *Protr.* 2, 18, 1.

[199] Hefesto es, como en otras ocasiones en la poesía griega, un nombre metonímico del fuego.

lidad de los seres humanos. Como los seres humanos procederán de los Titanes, la parte negativa de la dualidad humana procede de los propios Titanes, que son malvados y sin ley, mientras que la parte positiva procede de Dioniso, que había sido ingerido por ellos.

Fr. 313 (210 + 214 K.)*

(I) Pues los sufrimientos que cuentan los mitos sobre Dioniso: el desmembramiento, las osadías de los Titanes contra él, cuando lo devoraron, etc. ‖ (II) Dioniso, del que se cuenta que por las asechanzas de Hera los Titanes que lo rodeaban lo desmembraron y comieron su carne. ‖ (III) Se apoderan de él por sorpresa y lo matan. Y para que no pudiera hallarse ninguna huella del crimen, la banda de los guardianes despedaza los miembros del niño y se los reparte. Entonces, para añadir un crimen al otro, dado que la crueldad del tirano provocaba un tremendo pavor, cocinan de varias formas los miembros del niño y se los comen, para devorar un cadáver humano, banquete inaudito hasta entonces.

Llama la atención la extraña práctica culinaria de los Titanes que se narra en el *fr.* 312. Detienne[200] propone una interpretación sugestiva del mito. Parte de la base de que el orfismo es un movimiento de rechazo del sistema político-religioso de los dioses Olímpicos y del culto ciudadano, que establecía grandes distancias y barreras entre dioses y hombres. Para los órficos, los hombres conservan una parcela de un origen divino. La vida que propugnan estaba totalmente divorciada del mundo político y de su base, el sacrificio cruento, de forma que dicha práctica cultual se trataba, en el mito de los orígenes del hombre, de una manera crítica. Frente a Hesíodo, que refiere en el mito de Prometeo las bases del sacrificio, tal y como está establecido, pero de forma positiva, los órficos se refieren también en su mito a un sacrificio original y fundacional de los que seguirán celebrándose, pero manchado en su propio origen. Los Titanes cometen una gran barbaridad, que constituye la fundación de los elementos constitutivos del sacrificio ritual. Así explica

* **Fr. 313:** (I) Plut. *De esu carn.* 1 p. 996c. ‖ (II) Olympiodor. *in Plat. Phaedon.* 1, 3 (41 Westerink). ‖ (III) Iul. Firm. Mat. *De err.* 6, 3 (88 Turcan).

[200] Cfr. Detienne (1982, el original es de 1977).

Detienne una serie de detalles del relato; por una parte, la manera de llevar a la víctima, sin acosarla, sin cazarla, igual que se lleva a la víctima de un sacrificio a la que incluso se le pide autorización para degollarla. Por otra parte, el hecho de que primero cuezan las carnes de Dioniso y luego las asen. Hervir y asar son prerrogativas del cocinero-sacrificador. Aristóteles, que dedica uno de sus *Problemas* (3, 43) al tabú que prohíbe asar lo hervido, se pregunta si ello se debe a lo dicho en las iniciaciones o a que los hombres aprendieron primero a asar y luego a hervir. Los Titanes hacen precisamente lo contrario. Primero hierven a Dioniso y luego lo espetan y lo asan. En el sacrificio, las dos operaciones son separadas y sobre partes distintas: las vísceras se espetan y se comen ardiendo, antes que nada, en el propio sacrificio, como un acto de comunidad de los comensales, mientras que la carne se cuece y se come después; incluso puede consumirse fuera del lugar del sacrificio y más tarde.

En suma, lo que tiende a demostrar el mito órfico es que el sacrificio sangriento es originalmente un crimen, lo que quiere decir, esencialmente un crimen. Trastocar lo cocido y lo asado es negar incluso la connotación progresiva que tiene el refinamiento de cocer sobre el primitivismo de asar. Comparte el vegetarianismo órfico con la omofagia dionisíaca no órfica su carácter contrario a la sólo aparentemente civilizada devoración de carne cocinada.

Pero sigamos con el relato. Pese al terrible crimen de los Titanes, Dioniso no muere del todo. Una parte importante de él, su corazón (que para los antiguos era sede de los sentimientos e incluso de la inteligencia), es rescatado por Atenea:

Fr. 314 (210 K.)*

(I) Pues bien, dice (*Orfeo*) que sólo el corazón [...] quedó a salvo por la acción de Atenea.

Pues sólo dejaron el corazón inteligente.

* **Fr. 314:** (I) Procl. *in Plat. Tim.* II 145, 18 Diehl. ‖ (II) Schol. Lycophr. *Alex.* 355 (137, 19 Scheer).

(II) Y es que a Dioniso, el llamado Zagreo, que era hijo de Zeus y de Perséfone, los Titanes lo despedazaron miembro a miembro, y ella [Palas] se llevó el corazón aún palpitante.

La intervención de Atenea es aprovechada por el poeta para hacer un nuevo juego etimológico sobre su epíteto Palas, que relaciona con el verbo *pallo,* "palpitar".

Fr. 315 (35 K.)*

(I) Atenea, por haberse llevado el corazón de Dioniso recibió el sobrenombre de Palas a causa del palpitar (*pallein*) del corazón. ‖ (II) Palas, a causa de que le llevó a Zeus el corazón palpitante de Dioniso.

Y también para explicar no ya etimológicamente, pero sí por un mito, otro epíteto de la diosa:

Fr. 316 (210 K.)*

Y de ahí viene que Palas Atenea fuera llamada [Salvadora

Probablemente Ártemis descubre los restos de Dioniso y va a contarle lo sucedido a Zeus. En el poema se la llama Hécate, de acuerdo con la tantas veces constatada tendencia de los órficos al sincretismo de los dioses.

Fr. 317 (188 K.)*

Orfeo llamó Hécate a Ártemis:

Mas la divina Hécate, hija de Leto de hermosas [trenzas
Abandonando los miembros del niño, regresó al [Olimpo.

* **Fr. 315:** (I) Clem. Alex. *Protr.* 2,18 (27 Marc.). ‖ (II) Schol. Hom. Il. 1, 200 (I 33, 18 Dindorf).

* **Fr. 316:** Procl. *in Plat. Alcib.* 103 a (36 Segonds).

* **Fr. 317:** Procl. *in Plat. Cratyl.* 106, 25 Pasquali.

Zeus fulmina a los Titanes y Dioniso resucita

Se describe entonces una parte fundamental del mito órfico: la relación de la fulminación de los Titanes y de la resurrección de Dioniso con el nacimiento de los hombres[201]. En primer lugar, Zeus fulmina a los Titanes:

Fr. 318 (35 + 210 + 214 + 220 K.)*

(I) Zeus, apareciendo a lo último [...] castiga a los Titanes con el rayo. ‖ (II) En realidad esta doctrina parece más antigua[202], pues los padecimientos del desmembramiento que el mito cuenta con respecto a Dioniso y acciones audaces llevadas a cabo contra él por los Titanes, que probaron su sangre y los castigos de éstos y las fulminaciones, todo eso es un mito que tiene un significado oculto con respecto a la serie de renacimientos. Y es que lo que hay en nosotros de irracional, desordenado y violento, de no divino e incluso de demónico, los antiguos lo llamaron «Titanes», es decir, «que son castigados y pagan condena» (*tinontas*).

Plutarco insiste sobre la relación entre el castigo de los Titanes y la naturaleza del hombre, que es dual, porque hay en ellos parte de los Titanes y parte de Dioniso, como ya dije. Trata de basarla con una explicación etimológica, relacionando *Titanes* con el verbo *tino,* "castigar".

Por otra parte, parece que no todos los Titanes son castigados con la fulminación, ya que uno de ellos, Atlas, es condenado a soportar el cielo sobre sus espaldas.

Fr. 319 (215 K.)*

Los teólogos cuentan que, tras el desmembramiento de Dioniso [...] los demás Titanes, por la voluntad de Zeus, recibieron otras suertes, pero Atlas fue situado a Poniente, donde sostiene el cielo:

[201] Recientemente niega la antigüedad de este mito Edmonds (1999). En Bernabé (2002a) he rechazado pormenorizadamente sus argumentos.

* **Fr. 318:** (I) Clem. Alex. *Protr.* 2, 18, 2 (27 Marc.). ‖ (II) Plut. *De esu carn.* I 7 p. 996c.

[202] La de la transmigración de las almas. Se refiere a que es más antigua que Empédocles, filósofo al que acaba de referirse.

* **Fr. 319:** Procl. *in Plat. Tim.* I 173, 1 Diehl.

Y Atlas sostiene el ancho cielo, forzado por la
[violenta necesidad,
en los confines de la tierra.

Lo más interesante, y que relaciona el mito de los Titanes con las creencias religiosas órficas, es que de los restos dejados por los Titanes tras su fulminación, surge la raza humana:

Fr. 320 (140 + 220 K.)*

(I) Irritado contra ellos Zeus los fulminó con el rayo y del residuo de los vapores emitidos por ellos se produjo la materia de la que nacieron los hombres. Por eso está prohibido suicidarse [...] porque nuestro cuerpo es de Dioniso, ya que somos de hecho una parte de él, si estamos conformados por el residuo de los Titanes que comieron su carne. ‖ (II) El teólogo Orfeo nos ha transmitido la doctrina de tres razas de hombres [...] (cfr. *frs.* 159, 216) la tercera, la Titánica, la que dicen que Zeus configuró a partir de los miembros de los Titanes. ‖ (III) Y si alguno llegara a la parte más enojosa del discurso, [...] que nosotros, los hombres todos, procedemos de la sangre de los Titanes. Como aquéllos eran enemigos de los dioses y hostiles a ellos, tampoco nosotros somos amigos, sino que somos castigados por los dioses y hemos nacido para la expiación, estando bajo custodia en nuestra vida tanto tiempo como vivimos. Y que aquellos de nosotros que mueren tras haber sufrido una expiación suficiente, nos libramos y liberamos y que este lugar al que llamamos mundo es una prisión preparada por los dioses, dura e irrespirable. ‖ (IV) Los antiguos teurgos nos han transmitido la tradición de que, cuando Zeus organizó todo, la raza de los hombres nació de las gotas de sangre sagrada caídas del cielo.

Tras el castigo de los Titanes, Zeus se preocupa de rescatar a su hijo de la muerte. Primero, envía a Apolo a buscar sus restos y luego a que los entierre. Vuelve a llamar Vino a Dioniso. Hemos de ver la razón de este nombre en que según una interpretación antigua (de la que se hace eco Diodoro 3, 62, 2) Dioniso era simplemente un símbolo del vino. Parece que esta interpretación ha dejado sus huellas en el poema órfico.

Apolo obedece las órdenes de Zeus y sepulta los restos de su hermano en el monte Parnaso, en Delfos.

* **Fr. 320:** (I) Olympiodor. *in Plat. Phaedon.* 1, 3 (41 Westerink). ‖ (II) Procl. *in Plat. Remp.* II 74, 26 Kroll. ‖ (III) Dio Chrys. 30, 10. ‖ (IV) Iulian *Epist.* 89 b 292 (159, 19 Bidez).

Fr. 321 (216b K.)*

Toma ordenadamente todos los miembros de Vino
[y tráemelos.

Fr. 322 (35 + 209 + 211 + 212 K.)*

(I) Zeus le entrega a su hijo Apolo los miembros para que los entierre. Y él –pues no iba a desobedecer a Zeus– se lleva al Parnaso el cadáver despedazado y lo entierra. ‖ (II) Pues en aquéllos (*e.e., los poemas de Orfeo*) es ese dios (Apolo) el que, según el deseo de su padre, junta y aúna los miembros despedazados de Dioniso.

Fr. 323 (172 K.)*

Examinemos primero cómo Platón, así como Orfeo, identifica en cierta medida al Sol con Apolo y cómo sostiene la comunión de estos dioses. En efecto, Orfeo afirma explícitamente esta identificación y el que más, en la totalidad, por así decirlo, de su poema.

De este último fragmento se deduce que Orfeo identificaba a Apolo con el Sol, una identificación que conocemos en otras fuentes órficas y no órficas. Parece que cuando Apolo realiza el sepelio, lloran al dios muerto su madre Perséfone y su abuela, Deméter:

Fr. 324 (209 + 214 K.)*

Dado que también las iniciaciones han transmitido la tradición de ciertas lamentaciones rituales secretas de la Muchacha, de Deméter y de la propia Diosa Suprema.

No obstante, Dioniso vuelve a ser reconstituido. Sobre la forma en que efectivamente llega a serlo, tenemos dos versiones. Según una de ellas, Zeus coloca el corazón de su hijo en una estatua de yeso, que cobra vida.

Fr. 325 (214 K.)*

Entonces, como el padre no podía soportar por más tiempo los tormentos de su ánimo lleno de duelo, y como ningún consuelo mitigaba el dolor de haber perdido a su hijo, hizo modelar en yeso su estatua y el

* **Fr. 321:** Procl. *in Plat. Cratyl.* 108, 13 Pasquali.
* **Fr. 322:** (I) Clem. Alex. *Protr.* 2, 18 (27 Marc.). ‖ (II) Procl. *in Plat. Tim.* II 198, 10 Diehl.
* **Fr. 323:** Procl. *Theol. Plat.* VI 12 (VI 58, 1 Saffrey-Westerink).
* **Fr. 324:** Procl. *in Plat. Remp.* I 125, 20 Kroll.
* **Fr. 325:** Iul. Firm. Mat. *De err.* 6, 4 (89 Turcan).

escultor coloca el corazón del niño (por el que el crimen había sido revelado, gracias a la declaración de la hermana), en el lugar en el que se habían formado los contornos del pecho.

Se atribuían al yeso propiedades conservantes. No deja de ser curioso que siga apareciendo el yeso, el mismo material con que los Titanes se habían cubierto la cara para realizar su crimen y que había servido de base a la supuesta etimología del nombre de los Titanes[203]. En el siguiente fragmento se habla sólo de su resurrección, pero no de cómo se produjo:

Fr. 326 (213 + 214 + 240 K.)*

(I) Y para que parezca que nos remontamos un poco más atrás, la fábula dice que los Gigantes encontraron a Baco borracho[204] [...] y que poco después resucitó vivo y entero. ‖ (II) En sus ritos se cuenta que Líber, con sus miembros despedazados por la furia titánica y después de que éstos fueran sepultados en vano[205], renació como uno e íntegro.

Pero junto a la versión de Dioniso resucitado de una estatua de yeso, aparece otra que combina la leyenda órfica primitiva con la tradición de Sémele. En este punto me aparto de la interpretación generalmente admitida según la cual Sémele no aparecía en la versión órfica del nacimiento de Dioniso. Por el contrario, creo que hay claros elementos de juicio para deducir dos cosas: una, que en las *Rapsodias* interviene Sémele en el sentido de que Dioniso comienza a gestarse en su seno, y dos, que tal gestación se produce después de que Dioniso haya sido devorado por los Titanes, probablemente al quedarse embarazada por la ingestión de una pócima en que se ha mezclado el corazón del dios. En los mitos antiguos los embarazos «digestivos» son harto frecuentes y hay múltiples ejemplos desde los mitos hititas a los griegos que coinciden en considerar el vientre como «casa común» de lo digestivo y de lo fértil[206].

[203] Cfr. Bettini (1993).

* **Fr. 326:** (I) *Mythogr. Vatic.* III 12, 5. ‖ (II) Macrob. *Somn. Scip.* 1. 12. 12.

[204] La fuente, muy tardía, confunde a los Gigantes con los Titanes, y aplica a Baco el prototipo iconográfico de la época, un dios borracho, bastante lejos del dios niño de los órficos.

[205] «En vano» porque el dios no ha muerto realmente, sino que va a resucitar.

[206] Cfr. Bernabé (1989).

Sémele no puede, sin embargo, llevar a término el embarazo, porque, por consejo de Hera, que, celosa, desea acabar con su rival, reclama a Zeus que acuda a ella en toda su majestad, por lo que queda fulminada cuando el dios cumple lo que le había pedido. Para salvar la vida de su hijo nonato, Zeus debe completar el embarazo del dios en su muslo.

Fr. 327 (T 95 K.)*

(I) Y el cuarto Dioniso es el de Zeus y Sémele, con el que se inician en los misterios de Orfeo. ‖ (II) Tú (Palas) que salvaste el corazón no dividido del soberano, cuando en las cavidades del éter Baco fue un día despedazado a manos de los Titanes, y se lo llevaste a tu padre, para que un nuevo Dioniso, obedeciendo a los indecibles designios de su padre, ordenadamente volviera a la juventud por obra de Sémele. ‖ (III) Líber, hijo de Júpiter y Prosérpina fue desmembrado por los Titanes, Júpiter le dio su corazón molido a beber. Quedó ella preñada y Juno se transformó en Beroe, nodriza de Sémele, y le dijo: «niña, pídele a Júpiter que se reúna contigo igual que con Juno, para que sepas qué placer comporta acostarse con un dios». Ella, instigada, se lo pidió a Júpiter y resultó fulminada. Él sacó de su vientre a Líber y se lo dio a Niso para que lo criara, razón por la que se llamó Dioniso e «hijo de dos madres»[207].

Fr. 328*

Dejémosles a Orfeo, a Museo y a los antiguos legisladores los himnos perfectos y los relatos acerca de Dioniso. Alabemos al dios al modo de un símbolo, con una voz mesurada, ya que no somos de los no iniciados [...] Zeus se une a Sémele y queriendo ser él mismo padre y madre de Dioniso, envía a Sémele al Olimpo por medio del fuego y cosiéndose el feto al muslo lo lleva diez meses desde el principio[208].

Fr. 329 (199 + 211 K.)*

Y en absoluto Orfeo va por diferente camino (que Platón) [...] En efecto, Hipta (que es el alma del mundo y es así llamada por el teólogo

* **Fr. 327** (I) Io. Lyd. *De mens.* 4, 51 (107, 10 Wünsch). ‖ (II) Procl. *Hymn.* 7, 11 ss. ‖ (III) Hygin. *fab.* 167 (139 Marshall).

[207] Cfr. la versión evemerista de Diod. 1, 23, 2 ss, y Bernabé (2002b) 91-92.

* **Fr. 328:** Aristid. *Dion.* 1

[208] Diez meses lunares, de 28 días, que corresponden a los nueve y pico de los nuestros.

* **Fr. 329:** Procl. *in Plat. Tim.* I 407, 22 Diehl.

> porque sus intelecciones tienen lugar por medio de movimientos muy rápidos[209]..., tras haber puesto sobre su cabeza una cesta en la que había enrollado una serpiente, acoge en ella a Dioniso, corazón del mundo [...] Y él se lanza hacia ella desde el muslo de Zeus (pues antes estaba hecho uno con Zeus) [...] Dioniso, pues, se lanza hacia el Ida y hacia la Madre de los Dioses, de la que procede toda la cadena de almas. Por ello se dice que Hipta «se une con Zeus que da a luz».

Dioniso, pues, tiene dos madres (la primera, Perséfone; la segunda, Sémele) y nace tres veces (las dos primeras, de sus respectivas madres; la tercera, del muslo de Zeus). Así se explican epítetos como gr. *dimetor* y lat. *bimater*, "de dos madres".

West[210] cree que la intervención de Sémele que señalan algunas fuentes es un intento de armonizar la versión órfica en la que Dioniso es hijo de Perséfone, con la no órfica que dice que es hijo de Sémele. Prefiere entonces considerar como versión órfica la que transmite Fírmico Materno (*fr.* 325), según la cual el corazón del dios es introducido en una estatua de yeso que cobraría con ello vida. Frente a esta interpretación opongo los siguientes argumentos:

1. Todo parece indicar que la referencia a la estatua de yeso refleja una práctica cultual: el yeso está presente en el rito como disfraz de los Titanes y Bettini ha analizado en profundidad la significación del uso de este material en el rito[211].

2. La versión de Fírmico Materno es, toda ella, evemerista y «arreglada». Júpiter es un rey, Baco, el príncipe heredero, Juno, una reina malvada, los Titanes, los guardias de corps, y así sucesivamente. No tiene nada de extraño que, para una versión «racionalizada» del mito, como es ésta, la imagen ritual del «hombre de yeso» se haya considerado más admisible que el embarazo cuasi mágico de Sémele.

3. Proclo es un grandísimo conocedor de la tradición de las *Rapsodias*, obra que cita decenas de veces, y a la que con

[209] El comentarista (que no el poeta de las *Rapsodias*) relaciona etimológicamente el nombre de Hipta con *hiptamai*. Cfr. *infra* sobre su probable relación con una diosa minorasiática.

[210] West (1983) 162 s.

[211] Bettini, (1993).

sidera un texto fundamental[212], presunta fuente de toda la filosofía platónica y con un gran valor religioso. Resultaría extraño que, al escribir él un himno a una diosa (*fr.* 327 II), se hubiera alejado de la versión rapsódica (a la que él mismo se refiere, por ej., en los dos pasajes del comentario al *Timeo* que antes he citado). Es más verosímil considerar que Proclo sigue fielmente en su himno la versión de las *Rapsodias*.

4. Dioniso tiene en diversas fuentes el título cultual de *dimator*[213], "de dos madres", y habitualmente se dice de él que nace tres veces. Todo ello coincide perfectamente con la versión que he propuesto: su primera madre es Perséfone y la segunda, Sémele, pero nace tres veces, porque aún es alumbrado por tercera vez del muslo de Zeus.

7. En el citado discurso *a Dioniso* de Elio Aristides (*fr.* 328), la mención de Sémele aparece de nuevo en contexto órfico: el autor comienza por citar a Orfeo y a Museo como fuentes de los himnos y los relatos perfectos acerca de Dioniso. Insiste en el ambiente órfico, calificándose a sí mismo de «iniciado», lo que implica que el mito formaba parte de los misterios. Y luego, al comenzar su relato, habla de Sémele y del tema de la gestación en el muslo.

8. Pero el argumento que me parece más incontrovertible es que la historia continúa en las *Rapsodias* con la aparición de un nuevo personaje, Hipta, que recoge el niño del muslo de Zeus y se lo lleva en una cesta rodeada de una serpiente. Si Hipta, que muy probablemente no es otra que la diosa minorasiática Hebat[214], era con toda evidencia un personaje de las *Rapsodias* (como tal la citan fuentes habitualmente buenas conocedoras de este poema), ¿cómo se explica que recoja al niño del muslo de Zeus si no es porque antes ha ocurrido el episodio de Sémele que motiva que el niño tenga que terminar en el muslo del padre divino su gestación interrum-

[212] Cfr. sobre todo Brisson (1995) V.

[213] Alexis *fr.* 283 Kassel-Austin, Orph. *Hymn.* 50, 1; 52, 9. También *Dimetrios* en *Et. Gud.*, Hdn. *Epim.*265; *bimatrem* en Ov. *Met.* 4, 12; *digonos* en Eur. *Hipp.* 560 (cfr. Barrett *ad loc.*) y *dissotokos* en Nonn. *Dion.* 1, 4.

[214] West (1983) 96 s.

pida? Tal gestación inconclusa no puede ser la primera, la de Perséfone, que es una diosa; el motivo sólo tiene sentido si se trata de una madre muerta antes de llevar a término el embarazo y, por ende, mortal.

En suma, en la reconstrución que, sobre estas bases, propongo de la versión de las *Rapsodias*, Dioniso nace la primera vez de Zeus y de Perséfone. Los Titanes, movidos por los celos de Hera y por los suyos propios, matan a Dioniso y lo devoran. Palas salva su corazón y se lo lleva a Zeus. Sus miembros son sepultados, pero su corazón es ingerido por Sémele que queda así embarazada, para volver a la vida al dios. Pero como ésta es, a su vez, fulminada antes de que el niño llegue a término, Dioniso tiene un segundo nacimiento, que es prematuro. Entonces el niño es cosido al muslo de Zeus, quien termina la gestación y Dioniso nace, por tercera vez. Hipta se lo lleva[215] y es entonces cuando se asocia al dios con la cesta y las serpientes, es decir, es en este tercer nacimiento cuando aparecen en el mito los elementos místicos característicos del culto dionisíaco.

Pero continuemos con la narración. Clemente nos da una curiosa noticia:

Fr. 330 (206 K.)*

Vemos que Homero, el gran poeta, ha tomado al pie de la letra los versos siguientes[216] de la desaparición de Dioniso de Orfeo:

> Como un hombre cuida un vástago magnífico de olivo
> en un lugar solitario, donde el agua empapa en abundancia,
> y crece bello y frondoso, lo mecen los soplos
> de todos los vientos y se cubre de blanca floración.

[215] Hay que situar por tanto las referencias a Hipta (Procl. *in Plat. Tim.* I 407, 22; II 105, 28 Diehl y, menos explícitas, *ibid.* II 198, 7; 222, 19 Diehl) tras este nacimiento de Dioniso y no tras el primero.

* **Fr. 330:** Clem. Alex. *Strom.* 6, 2, 26, 1.

[216] Clemente sólo cita el primer verso (*Ilíada* 17, 53), pero debemos suponer que en el texto órfico se encontraba la comparación entera. Clemente cree que Homero la tomó de Orfeo, pero lo más lógico es pensar lo contrario, que el poeta órfico la tomó de Homero.

La referencia de Clemente a la «desaparición de Dioniso», que no es un título de obra, sino una referencia a un episodio de las *Rapsodias*, nos da un apoyo para interpretar que Zeus oculta al niño para evitar nuevos peligros, probablemente vigilado por los Curetes. Y en su escondite el niño crece, como un brote se convierte en árbol.

Una alusión al triple nacimiento del niño puede aparecer en el siguiente verso:

Fr. 331 (214 + 216a K.)*

Los teólogos llaman a menudo Vino a nuestro Señor Dioniso [...] como por ejemplo, Orfeo:

> De una sola raíz le cambiaron a tres a Vino.

Instauración de cultos

Tras la resurrección de Dioniso, el poeta debía de referirse también a la instauración de cultos en su honor. Conservamos un texto que, aunque está muy teñido de interpretación evemerista, es probablemente fiel en muchos puntos a la realidad. La fiesta «cada dos años» es la que se llama trietérica.

Fr. 332 (214 K.)*

Después de lo cual, a guisa de túmulo, Júpiter le erigió un templo y nombró sacerdote al preceptor del niño. Su nombre fue Sileno. Los cretenses, para aliviar la crueldad del tirano enfurecido, establecen días de fiesta en recuerdo del muerto y organizan un culto anual en el que se produce una consagración cada dos años. Hacen ordenadamente todo cuanto el niño al morir hizo o sufrió. Desgarran con los dientes un toro vivo, reanimando en las conmemoraciones anuales los festines salvajes y en lo más profundo del bosque lanzan gritos disonantes y fingen la locura de un ánimo enfurecido. Se creería que este crimen no se debe al engaño, sino a la locura. Se trae la cesta donde la hermana había ocultado a escondidas el corazón; con el son de las flautas y el tintineo de

* **Fr. 331:** Procl. *in Plat. Cratyl.* 108, 13 Pasquali.

* **Fr. 332:** Iul. Firm. Mat. *De err.* 6, 4 (89 Turcan).

los címbalos se evoca fingidamente los juguetes con los que el niño había sido engañado[217]. Así, por honrar al tirano la plebe servil convirtió en dios a quien no pudo tener una sepultura.

El siguiente pasaje procede de una interpretación filosófica antigua de la muerte de Dioniso, pero tiene el interés de aludir a lo que se representaba en los ritos en honor del dios:

Fr. 333 (213 K.)*

Los discípulos de Orfeo interpretan esta ficción diciendo que hay que entender que Baco no es otro que el alma del mundo que, como dicen los filósofos, aunque sea dividida como miembro a miembro en los cuerpos del mundo, parece volver siempre a su integridad, emergiendo de los cuerpos y configurándose, dado que sigue siendo siempre una y la misma y que su simplicidad no sufre división alguna. Se dice incluso que esta fábula se representaba en los ritos del dios.

Nuevo papel de Dioniso

También debía de referirse el poema al nuevo papel asumido por el dios tras su resurrección. Parece que Dioniso ascendía a los cielos acompañando al Sol y seguía velando desde allí la marcha de los acontecimientos del mundo.

Fr. 334 (188 K.)*

Y en cuanto al soberano Sol y a los dioses que hay en él, dicen los teólogos, al celebrar al Dioniso de allí:

Compañero de sede del Sol, que vela sobre el polo
[sagrado[218].

[217] Vemos una nueva alusión a los juguetes utilizados en el ritual, a los que se refiere el *fr.* 306.

* **Fr. 333:** *Mythogr. Vatic.* III 12, 5

* **Fr. 334:** Procl. *in Plat. Tim.* III 131, 27.

[218] Figura en la colección de *Orac. Chald.* de Kroll con el n. 9, pero según Lewy p. 444 sería órfico, en lo que lo siguen Festugière *ad loc.* West (1983) 214 s. cree que se refiere a Fanes, pero la fuente que lo transmite habla de Dioniso.

Fr. 335 (217 + 241 K.)*

Orfeo conoce también la crátera de Dioniso y dispone a otros muchos en torno a la mesa del Sol.

Fr. 336 (107 K.)*

En cuanto al excelso Crono [...] hay otro en el cielo y otro en el mundo sublunar y otro en la esfera de las estrellas fijas y otro en la de los planetas y lo mismo ocurre con Zeus y con Dioniso. Todo eso se dice explícitamente por los antiguos.

Descontando los detalles propios de la interpretación neoplatónica, lo que queda claro es que Dioniso se encuentra en los cielos.

Migración de las almas

El poema se referiría también a la continuación de la suerte de los seres humanos, como consecuencia de su nacimiento a partir de los restos de los Titanes fulminados. Las almas inmortales están condenadas a vagar de un cuerpo a otro y a sufrir sucesivos castigos en el otro mundo, hasta conseguir ser perdonadas por Dioniso y quedar apaciblemente en el más allá. Se comparte esta idea de la transmigración de las almas con los Pitagóricos y con Empédocles. También Platón se vería atraído por esta idea. En los capítulos X y XI podemos hallar textos significativos sobre este tema.

Conservamos algunos fragmentos literales muy expresivos de esta parte de las *Rapsodias*. Convencionalmente sitúo primero un pasaje en el que se refiere la penosa condición humana. Podría ser la introducción a esta parte. Como en otros textos poéticos similares[219], en que se hacen revelaciones a los hombres, éstos son presentados como necios e ignorantes:

* **Fr. 335:** Procl. *in Plat. Tim.* III 250, 17 Diehl.

* **Fr. 336:** Procl. *in Plat. Tim.* III 169, 3 Diehl.

[219] Cfr. Hes. *Th.* 26 ss., *Hymn. Cer.* 256 s., Aristoph. *Aves* 685 ss., Parm. 28 B 6, 3 ss., Emped. *frs.* 1, 102, 114, 128 Wright, etcétera.

Fr. 337 (233 K.)*

[...] fieras, pájaros y la degenerada estirpe de los
[mortales,
carga de la tierra, meras imágenes forjadas, que
[nada de nada
saben; ni darse cuenta de que un mal les acecha
se les alcanza, ni evitar de lejos la desgracia,
ni ante un bien a su alcance, dirigirse a él y disfrutarlo.
ni para eso sirven, vanamente ignorantes y faltos
[de previsión.

Más claramente se refieren al tema de la transmigración los fragmentos siguientes:

Fr. 338 (224 K.)*

Es lo que nos enseña la teología órfica [...] nos lo transmite claramente Orfeo cuando, después del mito del castigo de los Titanes y del nacimiento de los seres mortales, dice primero que las almas cambian de vida según determinados períodos y penetran a menudo unas en unos cuerpos y otras en otros:

Los mismos son padres e hijos en las casas,
decorosas esposas, madres e hijas;
nacen unos de otros con la mudanza de las
[generaciones.

en efecto, en estos versos nos transmite el cambio de residencia de unos cuerpos humanos en otros, [...] pero luego hay también cambio de las almas humanas en otros animales, y eso nos lo enseña también Orfeo [...]:

Pues el alma, mudada según los ciclos del tiempo
transmigra de hombres a unos y otros animales:
unas veces viene a ser caballo, otras [...][220]
otras veces oveja, otras, ave de pavoroso aspecto,

* **Fr. 337:** Iohan. Malal. *Chronograph.* 4, 7 (53 Thurn). Cfr. Pòrtulas (2000).

* **Fr. 338:** Procl. *in Plat. Remp.* II 338, 10 Kroll.

[220] Hay una laguna en el texto, en la que se mencionaría otro animal.

otras en cambio cuerpo canino y voz profunda,
y estirpe de gélidas sierpes que se arrastra en la
[divina tierra.

Próximos a los versos anteriores deberían aparecer los siguientes, en los que se especifica la diferencia de tratamiento de las almas de los animales con repecto a las de los seres humanos:

Fr. 339 (223 K.)*

Cuando de las fieras y los pájaros alados
se precipitan las almas y les falta la sagrada vida,
al alma de éstos nadie la conduce a la mansión de
[Hades,
sino que volando queda en vano por ahí, hasta que
[de ella,
mezclada con los embates del viento, se apodera
[otro ser.
Mas cuando un hombre abandona el resplandor del
[sol,
sus almas inmortales abajo se las lleva Hermes
[Cilenio,
a la descomunal cavidad de la tierra.

Y se nos describen también los diferentes tratamientos que reciben las almas en el otro mundo, de acuerdo con su comportamiento en éste, una idea moral que no parece muy antigua en el orfismo, ya que en las laminillas órficas, que describen el recorrido de las almas en el otro mundo, se habla más de determinadas contraseñas que de otra cosa[221].

Fr. 340 (222 K.)*

Quienes han sido puros bajo los rayos del sol,
una vez que han fallecido, alcanzan un destino más
[grato

* **Fr. 339:** Procl. *in Plat. Remp.* I 339, 17 Kroll.

[221] Cfr. el cap. XII y Bernabé & Jiménez San Cristóbal (2001) 81-82.

* **Fr. 340:** Procl. *in Plat. Remp.* II 340, 11 Kroll.

en el hermoso prado, cabe el Aqueronte de profunda [corriente.
[...]
Los que obraron contra la justicia bajo los rayos [del sol,
réprobos, son descendidos junto al llano del Cocito, al gélido Tártaro.

Descripción infernal

Parece que también tenía cabida en las *Rapsodias* una descripción del mundo infernal, similar a las que podrían aparecer en las llamadas *Catábasis* o descenso a los infiernos de Orfeo (cfr. el cap. XIII).

Fr. 341 (123 + 125 K.)*

(I) Los cuatro ríos que se describen[222] corresponden, según la tradición de Orfeo, a los cuatro elementos subterráneos y los cuatro puntos cardinales en dos juegos de opuestos: el Piriflegetonte, al fuego y al este; el Cocito, a la tierra y al oeste; el Aqueronte, al aire y al sur. Orfeo se limitó a disponerlos de este modo, y es el comentarista el que asocia a Océano con el agua y el norte. ‖ (II) Los cuatro ríos son los cuatro elementos en el Tártaro: el Océano (según el comentarista) es el agua, el Cocito o Éstige, la tierra; el Piriflegetonte, fuego; el Aqueronte, aire. Opuesto al Piriflegetonte es el Estigio (caliente, frente a frío), opuesto a Océano es el Aqueronte (agua frente a aire) (*sigue el fr. 342*).

Fr. 342 (125 K.)*

Por eso Orfeo le llama *Aeria* (nebulosa) a la laguna del Aqueronte.

De toda esta elaboración parece que sólo debemos atribuirle a Orfeo la mención de los ríos, de los que hablaría al hilo de la descripción del destino de las almas en los infiernos. Como le llama Aeria, es decir, "nebulosa", a la laguna del Aqueronte, es lógico que los comentaristas hayan relacionado al Aqueronte con el *aer* (aire). El Piriflegetonte, nombre que significa algo así como "que arde en llamas", hacía casi obvia su identificación con el fuego. De ahí que Proclo acabara por identificar los otros dos ríos con los otros dos elementos.

* **Fr. 341:** (I) Damasc. *in Plat. Phaed.* 1, 541 (277 Westerink). ‖ (II) Damasc. *in Plat. Phaed.* 2, 145 (363 Westerink).

[222] En el *Fedón* de Platón 112e, el pasaje objeto del comentario.

* **Fr. 342:** Damasc. *in Plat. Phaed.* 2, 145 (363 Westerink).

También a la descripción infernal corresponderían los dos fragmentos siguientes, referidos a Éstige:

Fr. 343 (116 K.) *

Evidencian los teólogos que Océano es la fuente de toda clase de movimiento, diciendo que hace surgir diez corrientes, de las que nueve fluyen hacia el mar[223].

Fr. 344 (124 K.)*

Y aquí Numenio y los intérpretes del sentido oculto de Pitágoras entienden como semen el río Ameles en Platón y la Éstige en Hesíodo y los órficos.

Ambos pasajes son muestra de la interpretación de los textos órficos, en manos de quienes pretenden que tienen un sentido oculto, más que de su contenido real. Concretamente la segunda interpretación puede deberse a que, tras llegar la Éstige, el alma puede volver a reencarnar y este papel de la laguna como germen del nacimiento de una nueva vida pudo identificarse con el del semen.

Ritos y purificaciones después de la muerte y destino de las almas

En el poema se debía comentar el ciclo de purificaciones por las que debía pasar el alma hasta liberarse. Comenzamos por un extraño pasaje en el que parece indicarse que también

* **Fr. 343:** Procl. *in Plat. Tim.* III 180, 8 Diehl.

[223] La décima es Éstige, cfr. Hes. *Th.* 789-791 «Una décima parte (de Océano) enseguida queda apartada, pero nueve en torno de la tierra y del ancho lomo de la mar, haciéndolas girar en un argénteo remolino, las precipita en el mar».

* **Fr. 344:** Porphyr. *ad Gaurum* 2, 2, 9 (34, 26 Kalbfleisch).

los dioses pueden estar sujetos a los mismos ciclos de castigo y reencarnación que los hombres (una idea que hallamos también en Empédocles (*fr.* 107 Wright = 31 B 115 D.-K.):

Fr. 345 (295 K.)*

Cuenta Orfeo que los dioses, tras peregrinar por la laguna Éstige por espacio de nueve años, pagan castigo en el Tártaro. Por eso dice Estacio (*Thebais 8, 30*) «y la Éstige pone en evidencia los perjurios de los dioses».

Desde luego, las almas humanas sí que están sometidas a determinados períodos de castigo, de los que se hace eco Platón:

Fr. 346 (231 K.)*

Por tal motivo, Platón[224] atribuye los mil años a las almas sometidas a Plutón. En cuanto a Orfeo, las lleva durante trescientos años desde los lugares subterráneos y las prisiones de allí a su génesis[225] y hace de las tres centurias el símbolo del período completo de la purificación de las almas humanas, de acuerdo con el modo en que han vivido durante su tránsito por la génesis.

Evidentemente la purificación de las almas hasta conseguir su liberación final se lleva a cabo, tanto en el otro mundo, en una especie de prisiones, como en sucesivas reencarnaciones en éste. En los caps. X y XI podremos encontrar más información sobre estas creencias.

Parece que el poema también se ocupaba de la manera en que podía actuarse ritualmente para mejorar la suerte del alma en el otro mundo:

Fr. 347 (156 K.)*

En efecto, de las purificaciones, unas se hacen con agua, otras con fuego. [...] Por ello también en Orfeo se invita a Zeus a tomar de Creta los instrumentos de purificación.

---

* **Fr. 345:** Servius *in Aen.* 6, 565 (II 79, 14 Thilo-Hagen).
* **Fr. 346**: Procl. *in Plat. Remp.* II 173, 12 Kroll).
[224] En el mito de Er de la *República*, que es objeto de comentario.
[225] Es decir, a su nacimiento en la tierra.
* **Fr. 347:** Procl. *in Plat. Tim.* I 118, 21 Diehl.

West[226] considera que las purificaciones deben originarse en Creta porque es allí donde se localiza el drama de Dioniso.

En todo caso, es a Dioniso (o a su madre, Perséfone) a quien corresponde la misión de decidir cuándo termina el ciclo de purificaciones y el alma es definitivamente liberada:

Fr. 348 (229 + 230 K.)*

(I) La vida feliz, tras haber andado errantes, que desean obtener los que en Orfeo son iniciados en Dioniso y en Core:

a los que encomendó
liberar del ciclo y dar un respiro en la desgracia.

|| (II) Y se encuentra aherrojada por el dios demiurgo, que les asigna a todas lo que es justo, en la rueda de la necesidad y del nacimiento, de la que es imposible sustraerse, según Orfeo, a menos que uno se atraiga el favor de los dioses aquellos «a los que encomendó [...] desgracia».

Encontramos ecos de estas mismas ideas en otros textos. Uno, tan antiguo como Píndaro (*fr.* 133 Sn.-Machl = nuestro *fr.* 443), en que se habla de la liberación de ciertas almas por Perséfone, otro, del s. IV a.C., una laminilla áurea órfica de Pelina (*fr.* 485), en que se le encomienda al alma que le diga a Perséfona que el propio Baco la ha liberado. En ambos textos encontramos dos estadios del mismo proceso. Primero, cuando las almas han alcanzado un alto grado de purificación, Perséfone les acepta el pago por el antiguo dolor que le produjo la muerte de su hijo a manos de los Titanes, antepasados de los hombres, y permite sus últimas reencarnaciones, en niveles especialmente altos de la escala social, tras lo cual alcanzan un destino especialmente venturoso bajo tierra, una especie de renacimiento a una vida feliz en el Hades, en perpetuo banquete.

Proclo insiste en el influjo de estas creencias órficas en Platón (aunque, como siempre, creyendo, erróneamente, que las *Rapsodias* son anteriores al filósofo):

---

[226] West (1983) 166.
* **Fr. 348:** (I) Procl. *in Plat. Tim.* III 297, 3 Diehl. || (II) Simplic. *in Aristot. Cael.* 377, 12 Heiberg.

Fr. 349 (221 K.)*

Lo demuestra[227] en el *Fedón* cuando honra con el silencio adecuado lo que se dice en los ritos secretos, que los hombres estamos bajo custodia (62b), cuando pone como testigo a las iniciaciones sobre las diversas suertes que corre el alma cuando va al Hades, según si está purificada o impura (69c) o cuando a partir de los sagrados ritos tradicionales conjetura la existencia de bifurcaciones o cruces, todo lo cual está lleno de doctrina simbólica, y que funda sus conjeturas en los repetidos relatos de los poetas: ascensos o descensos de las almas, contraseñas dionisíacas, faltas de los Titanes y los trivios del Hades, el andar errante y todo lo que se lee similar (cfr. 108a).

Por último, encontramos un fragmento en el que se insiste de nuevo en que Dioniso es el único dios a quien corresponde determinar el momento de la liberación:

Fr. 350 (232 K.)*

Dioniso es la causa de la liberación y por ello es un dios Liberador. Y Orfeo dice:

> Y los hombres hecatombes perfectas
> ofrecerán en todas las estaciones del año,
> y celebrarán los ritos, deseosos de la liberación de
> [sus inicuos antepasados[228].
> Mas tú[229], poseedor del poder sobre ellos, a los que
> [quieras
> librarás de sus terribles males y del eterno aguijón
> [de la pasión.

Fragmentos de las Rapsodias cuyo lugar es difícil de determinar

Las *Rapsodias* terminarían después de hacer referencia al destino de los hombres en el más allá. El círculo narrativo se

---

* **Fr. 349:** Procl. *in Plat. Remp.* I 85, 1 Kroll.

[227] Se refiere a que Platón demuestra que considera adecuado reforzar la credibilidad de lo evidente a partir de la evocación simbólica de lo divino.

* **Fr. 350:** Damasc. *in Plat. Phaedon.* 1, 11 (35 Westerink).

[228] Obviamente, los Titanes.

[229] Se refiere a Dioniso.

cierra. Primero se explica por qué el mundo está configurado como lo está y en qué forma esta configuración condiciona la historia de las almas humanas. Luego se precisa cómo es esta historia. Cosmogonía, teogonía y soteriología quedan así relacionadas en un único poema, que constituye una especie de compendio de la doctrina órfica.

No nos queda sino agrupar en este último apartado una serie de fragmentos que por su brevedad o por la escasez de información que suministran resultan difíciles de situar en el contexto de la obra.

Fr. 351 (T 193 K.)*

También hay un Heracles al lado de Deméter[230], de un codo de alto, más o menos. Dice Onomácrito en sus versos que este Heracles es uno de los Dáctilos del Ida.

No hay que confundir a este Heracles con el héroe hijo de Alcmena, del mismo nombre. Los Dáctilos del Ida son una especie de genios frigios o cretenses, relacionados con la metalurgia y que aparecen en el séquito de Rea o el de Cibele. A veces se les identifica con los Curetes que custodiaron a Zeus en Creta; cfr., por ejemplo, Pausanias 5, 7, 6, quien atribuye la noticia a «los historiadores eleos». No es posible determinar en qué contexto podía encontrarse este pasaje.

Fr. 352 (143 K.)*

Orfeo y Hesíodo (*Th.* 565 ss.) por medio del robo del fuego y de su entrega a los hombres quieren indicar que (Prometeo) hizo descender el alma de lo inteligible a la génesis.

Lo único que resulta evidente de esta noticia, una vez descontada la interpretación neoplatónica, es que en el poema de Orfeo se trataría también el tema del robo del fuego por parte de Prometeo. No es fácil situar este episodio en la línea argumental del poema.

---

* **Fr. 351:** Paus. 8, 31, 3.

[230] Pausanias está describiendo unas esculturas en el recinto sagrado de las Grandes Diosas de Megalópolis, en Arcadia.

* **Fr. 352:** Procl. *in Plat. Remp.* II 53, 7 Kroll.

Fr. 353 (173 K.)*

Los músicos encontraron esta fábula (la de Apolo y Marsias), tal como la escribió Orfeo en la *Teogonía*. Los músicos establecieron dos tipos en su arte, añadiendo un tercero casi obligatoriamente, como dice Hermes Trismegisto: el del canto, el de los instrumentos pulsados y el de la flauta.

En alguna parte del poema se narraría la fábula de Apolo y Marsias, el sileno frigio a quien el mito le atribuye la invención de la flauta doble. Según otras versiones que conocemos, Marsias se atrevió a desafiar a la lira de Apolo a producir sonidos tan hermosos como los que profería su instrumento y fue derrotado, por lo que el dios lo desolló por su atrevimiento.

Fr. 354 (178 K.)*

Entre las hilanderas es asumida también por los teólogos Circe. «La áurea» como ellos dicen.

Dado que no tenemos otra noticia sobre Circe en los poemas órficos, Kern en su nota al fragmento manifiesta su sospecha de que deberíamos leer Core (la Muchacha) en vez de Circe. Pero Circe aparece interpretada alegóricamente como símbolo de la inmortalidad del alma y de la palingenesia en diversas fuentes[231]. Es asimismo posible que el nombre griego *Kirke* sea interpretado etimológicamente como relacionado con *krekein,* "tejer" (y, curiosamente, también "tañer un instrumento musical de pulso"). Circe aparece representada tejiendo en un espejo etrusco del IV a.C. conservado en el Museo del Louvre (Mus. Louvr. 1725)[232].

Fr. 355 (201 K.)*

Encontramos también entre los teólogos que los dioses han establecido su sede en la posición más elevada y que se encuentran a la cabeza del mundo de los dioses según su propiedad. Por ejemplo, Atis, en tanto

* **Fr. 353:** Fulgent. *Mitolog.* III 9 (74, 8 Helm).
* **Fr. 354:** Procl. *in Plat. Cratyl.* 22, 10 Pasquali.
[231] No sólo neoplatónicas, como Porphyr. *fr.* 382 F Smith, sino también anteriores, como Plut. *fr.* 200 Sandbach.
[232] Cfr. F. Canciani, *s.v.* Kirke, *LIMC* VI 1 (1992) n. 35.
* **Fr. 355:** Damasc. *in Plat. Parm.* 352 (214, 4 Ruelle).

que está instalado en el ámbito lunar, crea el mundo generable. Descubrimos que ocurre lo mismo con Adonis en los misterios y con muchos dioses en Orfeo y en los teurgos.

Parece que Fortuna (*Tyche*) aparecía en las *Rapsodias* identificada con Ártemis.

Fr. 356 (204 K.)*

(I) En Orfeo se trata de ella (sc. de Fortuna). ‖ (II) He encontrado que el propio Orfeo la llama a Fortuna Ártemis y también Selene y Hécate.

Una noticia gramatical nos ha salvado un verso del poema, pero también sin contexto.

Fr. 357 (219 K.)*

Se dice que los frigios le llaman al agua *bedy.* Y así lo hace Orfeo:

> Y la *bedy* de las ninfas destila gota a gota, hermosa [agua.

Quizá se encontrara también en el poema una referencia a grandes ciclos cósmicos, según la siguiente oscura noticia, en un contexto en el que se habla de las diferentes definiciones de «gran año» astronómico):

Fr. 358 (250 K.)*

Hay además un año al que Aristóteles (*fr. 25 Rose*) llama «máximo» más que «grande», constituido por las revoluciones del sol, de la luna y de los cinco planetas, cuando estos astros se encuentran en el mismo signo (del zodíaco) en el que estuvieron juntos antes. El invierno supremo de este gran año es el *cataclismo,* al que los nuestros (*los latinos*) llaman «diluvio», y su verano, la *ekpyrosis,* esto es, el incendio del universo. En efecto el universo parece cambiarse alternativamente unas veces en fuego, otras en agua. Este «gran año» Aristarco lo estimó en 2.484 años solares [...] Heráclito (*fr.* 65 Marc. = 22 A 13 D.-K.) y Lino,

* **Fr. 356:** (I) Simplic. *in Aristot. Phys.* 333, 15 Die. ‖ (II) Ioa. Diacon. *ad Hes. Th.* 411 (576 Gaisford).
* **Fr. 357:** Clem. Alex. *Strom.* 5, 8, 46, 4.
* **Fr. 358:** (I) Censorin. *De die natali* 18, 11 (44, 1 Sallman; al parecer, tomado de Varrón). ‖ (II) Plut. *De def. orac.* 12 p. 415f.

en 10.800 [...] Orfeo en 120.000 años. || (II) Y Cleómbroto respondió: «Es una cosa que oigo decir a muchos. Y ya veo que la conflagración universal estoica, igual que se está extendiendo por las palabras de Heráclito y de Orfeo, prende incluso en las de Hesíodo».

El segundo de los textos nos indica que en época de Plutarco había una línea de análisis que interpretaba a Heráclito, a Orfeo y a Hesíodo a la luz de las teorías estoicas[233]. Ignoramos en qué medida el tema del «gran año» era tratado o aludido en las *Rapsodias* o si en ambos fragmentos lo que tenemos son huellas de una interpretación estoica del poema.

Absolutamente críptica resulta la última mención que recogemos.

Fr. 359 (355 K.)*

El término medio unifica y separa. Por ello la divinidad es unificadora al tiempo que separativa, como dicen los oráculos y escribió Orfeo.

[233] Cfr. Bernabé (1996b) 68.

* **Fr. 359:** Damasc. *in Plat. Parm.* 198 (II 20, 13 Westerink).

VIII. OTROS FRAGMENTOS TEOGÓNICOS DE ORIGEN INCIERTO

Reúno en este capítulo algunos fragmentos que aluden a teogonías atribuidas a Orfeo, y que no parecen pertenecer a ninguna de las obras que hemos distinguido en los capítulos anteriores.

360 (37 K.)*

Y Hesíodo (*Th.* 116 ss.) dice que Amor nace de Caos, pero en las obras atribuidas a Orfeo, se dice que de Tiempo:

Y Tiempo engendró a Eros y a los vientos todos.

Esta progenie de Tiempo es incompatible con la que sabemos que se le atribuía en las *Rapsodias* (*fr.* 111), donde sus únicos hijos son Éter y Abismo. Tampoco parece asignable a otra de las teogonías conocidas. West[234] ve aquí huellas de una teogonía antigua de origen oriental.

El mismo autor[235] cree que los dos fragmentos que siguen pueden proceder de un *Himno a las Musas* que habría formado parte del proemio de algún poema órfico.

Fr. 361 (38 K.)*

Y que las Musas son protectoras de los banquetes se manifiesta en los poemas órficos:

* **Fr. 360:** Schol. *Apoll. Rhod.* 3, 26 (216, 11 Wendel).

[234] West (1983) 200 s. Cfr. otra interpretación en West (1991) 236.

[235] West (1983) 265 s.

* **Fr. 361:** Schol. *Apoll. Rhod.* 3, 1-5c (215, 10 Wendel).

Y los mortales nunca se olvidarán de las Musas,
[pues son ellas
caudillos a quienes importan el coro y los gratos
[festines.

Fr. 362 (39 K.)*

Y algunos afirman que en los poemas órficos aparece Erato como inventora de la danza.

El fragmento siguiente atribuye a Orfeo una obra en la que Crono era el primer rey. Ninguna de las teogonías que conocemos comienza por el reinado de Crono. Podría tratarse de un poema neopitagórico helenístico conocido en época de Varrón[236], al que también podría pertenecer el *fr.* 364.

Fr. 363 (139 K.)*

Orfeo [...] nos refiere claramente que Saturno[237] habría reinado en la tierra y entre los hombres:

Primero que ninguno reinó Crono sobre los hombres
[de la tierra.
y de Crono nació el propio Zeus, el gran soberano
[cuya voz se oye de lejos.

Fr. 364 (29a K.)*

Nigidio en el libro IV de su *Acerca de los dioses* (*fr.* 97 Swoboda): Algunos separan dioses y sus géneros por tiempos y edades: entre ellos también lo hace Orfeo: un primer reino de Saturno, luego de Júpiter, luego de Neptuno y después de Plutón[238].

En cuanto al siguiente fragmento, trata del castigo de Asclepio por haber resucitado a un muerto, lo que provocó la fulminación del mítico médico. Un catálogo similar (que probablemente procede del mitógrafo Apolodoro) nos lo ofrecen Filodemo y Sexto Empírico (cfr. Panyas. *fr.* 26 Bernabé). Extraña que este catálogo proceda de las *Rapsodias* o de otra de las teogonías conocidas, que parecen detenerse en el nacimiento y muerte de Dioniso, sin pasar las genealogías más allá.

* **Fr. 362:** Schol. Apoll. Rhod. 3, 1-5 c (215, 6 Wendel).

[236] West (1983) 107 n. 73; 265.

* **Fr. 363:** Lactant. *Divin. inst.* I 13, 11 (146 Monat).

[237] Es decir, Crono, ya que Lactancio escribe en latín.

* **Fr. 364:** Servius *in Buc.* 4,10 (III 46, 3 Thilo-Hagen).

[238] Nigidio es romano y por tanto usa los nombres latinos de los dioses, respectivamente Crono, Zeus, Posidón y Hades.

Fr. 365 (40 K.)*

Acerca de la servidumbre de Apolo tenemos lo siguiente: Apolodoro (*FGrHist* 244F139) afirma que Asclepio fue aniquilado por el rayo por haber vuelto a la vida a Hipólito, Ameleságoras (*FGrHist* 330 F 3), que fue a Glauco, Paniasis (*fr.* 26 Bernabé), que a Tindáreo, y los órficos, que a Himeneo.

Tampoco sabemos dónde situar la siguiente referencia a Sinope.

Fr. 366 (45 K.)*

En los órficos se traza su genealogía (la de Sinope) como hija de Ares y de Egina.

Cerramos la serie de fragmentos teogónicos de difícil adscripción con una referencia de Alejandro de Afrodisias.

Fr. 367 (107 K.)*

Puesto que también, según Orfeo, Caos fue el primero que nació; luego Océano; la tercera, Noche; el cuarto, Cielo y después, el rey de los dioses inmortales, Zeus.

Tal secuencia de dioses no aparece en ninguna otra parte. Ello ha provocado que se haya considerado un error de Alejandro de Afrodisias[239], o se hayan intentado otras explicaciones[240].

* **Fr. 365:** Schol. Eur. *Alcest.* 1 (II 216,16 Schwartz).

* **Fr. 366:** Schol. *Apoll. Rhod.* 2.946/54c (196, 18 Wendel).

* **Fr. 367:** Alex. Aphrod. *in Aristot. Metaph.* 821, 8 Hayduck.

[239] Zeller-Nestle (1919) I 136 adn. 1, Staudacher (1942) 92 n. 8, Schwabl (1962) 1469.

[240] Como un eco de la teogonía de Jerónimo y Helanico, con cambio de orden entre Océano y Caos «por la tendencia instintiva a colocar a Caos en el comienzo», según West (1983) 185. Pero como hemos visto, lo primordial en la teogonía de Jerónimo y Helanico no era Océano, sino el agua. O bien como una especie de relación de primeros principios comunes en todas las teogonías, según Martínez Nieto (2000) 208 s.

IX. EL LLAMADO «TESTAMENTO DE ORFEO»

Bibliografía: Cerfaux (1924), Denis (1970a) 163-167, (1970b) 223-238, Friedman (1931) 13-37, Lobeck (1829) 445-448, Riedweg (1993), Walter (1964) 103-115, (1983), Zeegers-Vander Vorst (1970).

Se conocía por el nombre de *Testamento de Orfeo* un texto pseudoepigráfico, al que en realidad debemos llamar *Relato sagrado (Hieros logos)*, surgido en el ámbito de judíos helenizados. En efecto, desde el II a.C. algunos grupos de judíos se habían dejado influir en su cultura por la griega y habían admitido extraños «compañeros de viaje» para el judaísmo, entre otros, el orfismo. En este ámbito se produciría nuestro texto, en que el propio Orfeo, hablando en primera persona, abjura de los errores del politeísmo e instruye a Museo sobre la verdadera naturaleza de Dios. El origen judío del texto fue advertido ya por Lobeck[241] y hoy es admitido sin dudas. No obstante, como en el pasaje se defiende el monoteísmo, fue citado profusamente por autores cristianos. Nos han llegado diversas citas, cada una de las citas presenta un texto con más o menos versos, lo que trasluce la existencia de varias recensiones. Tras un largo período de discusiones sobre el número y naturaleza de estas recensiones, recientemente Riedweg[242] las ha reducido a sólo dos. La obra presenta paralelos con los *Oracula Sybillina* y con Isaías.

---

[241] Lobeck (1829) 445-448.
[242] Riedweg (1993).

Comenzaré por presentar algunos testimonios de la manera en que los autores cristianos utilizaron el texto como un arma contra los paganos, argumentando que Orfeo en sus últimos momentos había abjurado del politeísmo para abrazar el monoteísmo.

Fr. 368 (p. 255 K.)*

¿Y de qué le sirvieron a Orfeo los trescientos setenta y cinco dioses a los que él mismo niega, al final de su vida, diciendo en su *Testamento* que hay un solo dios?

Fr. 369 (p. 255 K.)*

Me servirá de testigo también Orfeo, quien había introducido los trescientos setenta y cinco dioses, cuando, en su libro titulado *Testamento*, demuestra haber cambiado de opinión en ello, según lo que escribe.

Fr. 370 (p. 256 K.)*

Como los que dan culto a los dioses piensan que se dan culto a sí mismos, a los que llamamos ministros del dios supremo: nada hay que nos produzca envidia a nosotros que nos dedicamos a uno solo y negamos muchos. Si a ellos les divierte la muchedumbre, no decimos que son doscientos o trescientos sesenta y cinco como Orfeo, sino innumerables.

Fr. 371 (p. 255 K.)*

Por ellas (por las profecías de los antiguos) os es posible aprender que hay un dios único [...] hacedle caso a Orfeo, quien primero os había enseñado el politeísmo y luego prefirió entonar una palinodia conveniente y necesaria.

Fr. 372 (245 K.)*

En cuanto a Orfeo, que llegó a ser, podría decirse, el primer maestro de vuestro politeísmo, es necesario recordar lo que les proclama a su hijo Museo y a los demás auténticos discípulos acerca de un solo y único dios. Dijo lo siguiente (*sigue el fr. 377*).

* **Fr. 368:** Theophil. *ad Autolyc.* 3, 2 (100 Marcovich).
* **Fr. 369:** Ps.-Iustin. *De monarch.* 2, 4 (88 Marcovich).
* **Fr. 370:** Lactant. *Divin. inst.* 1, 7, 6 (86 Monat).
* **Fr. 371:** Ps.-Iustin. *Coh. ad Gr.* 36, 4 (74 Marcovich).
* **Fr. 372:** Ps.-Iustin. *Coh. ad Gr.* 15, 1 (43 Marcovich).

Fr. 373 (245 K.)*

Orfeo, hijo de Eagro, pasa por ser el hombre más escrupulosamente religioso que haya existido jamás y que era anterior a la poesía homérica [...] y que, tejiendo cantos e himnos a dioses falsos se había ganado una reputación que no deja de ser admirable; después, tras haber condenado sus propias doctrinas y comprendido que abandonando el camino real se había apartado del camino recto, llegó a una visión mejor de las cosas y prefirió la verdad al engaño. He aquí lo que dice de dios (*sigue el fr. 377*).

Fr. 374 (p. 255 K.)*

Orfeo, el hijo de Eagro, el tracio, tras haber urdido primero algunos himnos a los dioses abominables y tras haber referido sus impíos nacimientos, luego, al darse cuenta de lo impío del asunto, cambió, entonando un himno al único bien y al Dios verdadero y elogiando la sabiduría de los antiguos caldeos, es decir, la de Abrahám, alecciona a su propio hijo Museo para que no hiciera caso de los mitos que anteriormente había referido, sino que prestara atención a lo que iba a decirle. Sus versos son los siguientes: (*sigue el fr. 377*).

Fr. 375 (246 K.)*

El tracio intérprete de misterios, al tiempo que poeta, Orfeo, hijo de Eagro, tras su exposición de los ritos orgiásticos y su discurso sagrado sobre los ídolos, entona la palinodia de la verdad, y aunque tarde, canta un discurso realmente sacro.

Fr. 376 (247 K.)*

También Orfeo en sus poemas de los pronunciados por él según el «Discurso sagrado» hace la siguiente exposición sobre la forma en que todas las cosas están dominadas por la potencia divina, cómo han sido generadas por él y cómo la divinidad se encuentra por encima de todas las cosas.

Veamos, pues, la primera redacción de este *Hieros logos*, en la que se combinan elementos tomados de la tradición órfica con otros típicos de la tradición judaica. En ambas versiones se comienza con un exordio solemne. Según el modelo de la poesía didáctica (Hesíodo, Empédocles, etc.), el poeta habla a un interlocutor para revelarle la verdad. En este caso

* **Fr. 373:** Cyril. Alex. *C. Iulian.* 1, 35 (174 Burguière-Eveux).
* **Fr. 374:** *Theosoph. Tubing.* 55 (37 Erbse^2).
* **Fr. 375:** Clem. Alex. *Protr.* 7, 74, 3 (111 Marcovich).
* **Fr. 376:** Euseb. *Praep. Ev.* 13, 12, 4; (= Aristobul. *fr.* 4 Denis).

se trata de Museo, su hijo, lo cual le presta al texto una especial relevancia. El verso inicial es tradicional de la poesía órfica, cfr. nuestro *fr.* 1.

Los versos siguientes ensalzan la perfección divina con una serie de lugares comunes de la tradición judía: Dios es único, fuente de todos los demás seres, invisible y que todo lo ve, y de quien procede todo bien. En el poema hay, además de elementos homéricos y hesiódicos, referencias a un *antiguo relato,* que muestran una vez más que el autor conoce la tradición[243].

Fr. 377 (245 K.)*

Hablaré a quienes es lícito ¡cerrad las puertas,
[profanos
todos en general! Y tú escucha, retoño de
[Mene luminífera[244],
Museo. Pues te diré la verdad. ¡Que nada de
[lo que antaño
apareció en tu corazón te prive de la bendita
[eternidad!
Atiende a esta razón divina, asiéntate a su
[lado,
encaminando a ella el fondo inteligente de tu
[corazón. Ve como es debido
por la estrecha senda y contempla al único
[soberano del mundo,
al inmortal. Un antiguo relato aparece acerca
[de él.
⟨Es uno⟩ lo nacido en sí, de uno solo todos los
[retoños han nacido
⟨y entre ellos él mismo circula⟩ mas ninguno

[243] *Hieros logos*, «antiguo relato», es la forma en que Platón, por ejemplo en *Leg.* 715 se refiere a la poesía órfica. Pero no olvidemos que lo que para Platón significa «relato antiguo» de Orfeo, tiene para los judíos y luego para los cristianos el sentido de revelación profética de Dios.

* **Fr. 377:** (I) Ps.-Iustin. *Coh. ad Gr.* 15, 1 (43 Marc.). ‖ (II) Ps.-Iustin. *De monarch.* 2, 4 (88 Marcovich), además de varias citas parciales en autores cristianos que resulta ocioso relacionar aquí.

[244] Museo pasaba por ser hijo de la Luna.

de los mortales puede verlo, si bien a todos él
[los ve. 10
⟨Y es él quien del bien procura el mal a los
[mortales⟩
y guerra sanguinaria y lacrimosos sufrimientos.
Y es que no hay otro, fuera del poderoso
[soberano,
A él mismo no lo veo, pues una nube[245] está
[asentada en torno,
pues todos los mortales tienen en sus ojos
[pupilas mortales 15
pequeñas, porque son carnes y huesos los que
[componen su hechura
y no sirven para ver a través de todo al soberano.
Pues él mismo en el cielo broncíneo está
[asentado
sobre un trono de oro[246]. Y sobre la tierra
[marcha con sus pies.
Su mano diestra hasta los confines del océano
por doquiera se extiende. Y en su torno
[tiemblan los altos montes 20
y los ríos y lo profundo del grisáceo mar
[resplandeciente,
Según la tradición de los antiguos [...] 21 a
De otra forma no es lícito nombrarlo, me
[tiemblan las rodillas... 21 b
refrenando cuidadosamente, guarda en tu
[fuero interno esta revelación. 21 c

La segunda versión aparece ampliada con algunos temas nuevos (fundamentalmente añadidos sobre Abraham y Moisés). Se combinan en él más elementos, como veremos en las notas a los diferentes pasajes.

[245] Cfr. la columna de nube que guía a los judíos en *Éxodo* 13.21-22; 16.10.

[246] Cfr. Isaías 66,1, *Act. Apost.* 7, 49 «El cielo es mi trono, la tierra, el escabel de mis pies», cfr. también *Orac. Sibyll.* 1, 138 s.

Dado que pertenecían a obras diversas, no es extraño que aparezcan en ellos ideas contradictorias entre sí. Los agrupo temáticamente, de acuerdo con el concepto sobre el alma que se trasluce de su lectura.

El alma inspirada con el aire

En un pequeño grupo de testimonios, se considera órfica la doctrina de que el alma es inspirada con el aire. Se trata de una teoría muy antigua, pues la documenta ya Aristóteles[253]:

Fr. 421 (27 K.)*

(I) Ese mismo defecto muestra la doctrina contenida en los llamados poemas órficos. Pues afirma que el alma penetra desde el universo exterior cuando se respira, arrastrada por los vientos. ‖ (II) Dice (Aristóteles) «los llamados» porque no parece que los versos sean de Orfeo, como también dice él mismo en el *Acerca de la filosofía*[254]. Y es que las doctrinas sí son de él, pero dicen que Onomácrito las puso en verso. Pues bien, dice que el alma llevada desde el universo por los vientos es inspirada por los seres vivos, de suerte que tampoco este dicho se refiere a cualquier alma, pues los seres animados no lo inspiran todo.

También encontramos la misma teoría en un verso literal transmitido por una fuente tardía:

Fr. 422 (228b K.)*

Al aspirar el aire, recolectamos el alma divina.

Coincide esta explicación con lo que el poeta de las *Rapsodias* (*fr.* 339) dice del alma de los animales y niega expresamente de las almas humanas. Ignoramos si se ha producido una adaptación de la teoría desde su primera formulación

[253] Curiosamente en otro pasaje de la misma obra (Aristot. *De anima* 407b 21) el Estagirita atribuye una teoría semejante a los «mitos pitagóricos», cfr. Nilsson (1935) 212.

* **Fr. 421:** (I) Aristot. *De anima* 410b 27. ‖ (II) Philopon. *in Aristot. de anima* 186, 24 Hayd.

[254] *Fr.* 7 Rose.

* **Fr. 422:** Vettius Valens 317, 19 Pingree.

(conocida por Aristóteles) hasta la que hallamos en las *Rapsodias* o si lo que ocurre es que diversos círculos órficos sostenían teorías distintas sobre la naturaleza del alma[254a].

En todo caso, no nos extraña ver en una fuente anterior a Aristóteles la idea de que el alma es aire, ya que tal doctrina es tan antigua como Anaxímenes[255].

Castigo y transmigración del alma

No obstante, el grueso de los fragmentos que conservamos sobre este tema considera a los órficos autores de la teoría de que el alma es inmortal, pero que debe pagar un castigo, por lo que tiene que transmigrar de unos cuerpos a otros hasta expiarlo. Ya tenemos huellas de esta creencia en Heródoto:

Fr. 423*

Dicen los egipcios que quienes imperan en el mundo subterráneo son Deméter y Dioniso. También fueron los egipcios los primeros en enunciar esa doctrina de que el alma del hombre es inmortal y que, a la muerte del cuerpo, penetra en otro ser que se torna siempre vivo. Una vez que ha recorrido todos los seres terrestres, marinos y alados, vuelve a entrar en el cuerpo de un hombre que está a punto de nacer y cumple este ciclo por tres mil años. Hay algunos griegos, unos antes, otros después, que siguieron esta teoría, como si fuera suya propia, cuyos nombres yo no escribo, aunque los conozco.

Deméter y Dioniso son las «traducciones» griegas de las divinidades egipcias Isis y Osiris, respectivamente. Pero la teoría de la transmigración no es, desde luego, egipcia, como ponen de manifiesto los estudios de los egiptólogos[256].

[254a] Gregor. Naz. *Carm. arcana* 7, 23 (34 Moreschini, un testimonio escasamente atendido) critica diversas teorías sobre el alma. Una de ellas (probablemente órfica) parece sustentar, a la vez, la idea de que el alma dividida va por el aire y es inspirada y espirada con la de que transmigra como premio o castigo por sus faltas.

[255] Anaxim. 13 B 2 D.-K., cfr. luego Diog. Apoll. *frs.* 4-5.

* **Fr. 423** Herodt. 2, 123.

[256] Cfr. Bonnet (1952) 76 s.; Kees (1956) 6; Montégu (1959) 83; Lloyd comm. *ad loc.* e introd. p. 57 ss.

Por otra parte, lamentamos que Heródoto no haya querido ser más explícito sobre quiénes son los griegos, «unos antes, otros después», de que habla como seguidores de esta teoría. Su falta de claridad ha provocado innúmeras discusiones de los modernos sobre si se refiere a los órficos y a Pitágoras, a los órficos y a Empédocles, o a Pitágoras y Empédocles[257]. Me adhiero a la opinión de Burkert, según la cual Heródoto se refiere a Pitágoras y Empédocles, pero da por supuesto que órficos y pitagóricos son una misma cosa[258].

Un pasaje de Platón alude a esta misma concepción, atribuyéndosela a unos «sacerdotes y sacerdotisas» que deben de ser órficos[259]:

Fr. 424[*]

Pues se lo he oído a varones y mujeres entendidos en asuntos divinos [...] Quienes lo dicen son los sacerdotes y sacerdotisas que consideran importante dar explicación de aquello en lo que se ocupan y son capaces de hacerlo[260]. También lo dice Píndaro, como otros muchos poetas; los que son inspirados por los dioses [...] Afirman, en efecto, que el alma del hombre es inmortal y que unas veces llega a un término –al que llaman morir– y otras de nuevo llega a ser, pero que no perece nunca; y que por eso es necesario pasar la vida con la mayor santidad posible[261].

[257] a) Órficos y pitagóricos según Nilsson (1967) 701; Montégu (1959) 83 (con dudas); Morrison (1956) 137; Casadio (1991) 128ss; b) Órficos y Empédocles según Rathmann (1933) 48ss (pero sin negar *a*); c) Pitágoras y Empédocles según Long (1948) 22; Kirk, Raven & Schofield (1983) 210 s.; cfr. también Guthrie (1962 etc.) I, 160; 173 n. 4; West (1983) 8 n. 11; Lloyd, *ad loc.*; Casadio (1996) 203 n. 9.

[258] Burkert (1972) 126 n. 38; cfr. Timpanaro Cardini (1958) I 21s.

[259] Cfr. Bernabé (1999a).

[*] **Fr. 424** Plat. *Meno* 81a.

[260] Recuérdese el comentarista del *Papiro de Derveni*, que trata de «dar cuenta» del sentido de un poema órfico.

[261] Aquí inserta Platón un fragmento de Píndaro, que recogemos como *fr.* 443. Es curioso que, para fundamentar teorías órficas Platón haya preferido citar a Píndaro y no a los propios poemas órficos. La razón más probable es que el filósofo ha preferido un orfismo «filtrado» y moralizado, como el que asume el poeta tebano, en lugar del que se manifestaba en los poemas órficos antiguos, que debían de contener aspectos que le resultaban groseros e inaceptables por su visión filosófica.

La que llega a un término no es, naturalmente, el alma, sino la vida humana. «Morir» es una mera palabra, porque el alma no perece nunca. La necesidad de santidad se explica porque el alma puede ser castigada en el más allá por sus culpas en este mundo.

La idea de que el alma es inmortal y que es de Zeus aparece también en dos fragmentos de transmisión directa:

Fr. 425 (228d K.)[*]

El alma de todas las cosas es inmortal: mas los
[cuerpos, mortales.

Fr. 426 (228c K.)[*]

El alma, inmortal e insensible a la vejez, viene de
[Zeus.

La teoría era compartida por los órficos con los pitagóricos, como señalan ya algunas fuentes antiguas:

Fr. 427 (p. 98 K.)[*]

(I) Y no digamos que el alma transmigra y no pereció, como creen los órficos y, no menos, Pitágoras, locos de ellos. ‖ (II) Teopompo en el libro octavo de las *Filípicas* (*FGrHist* 115 F 64) dice que los hombres resucitarán, según los magos, y serán inmortales y en realidad permanecerán en su propias revoluciones. También lo cuenta Eudemo de Rodas (*fr.* 89 Wehrli).

Fr. 428 (6 K.)[*]

(I) Y examinémoslo de este modo: si es que están en el Hades las almas de las personas que han muerto. Y es que hay un antiguo relato, que me viene a la mente, según el cual están allí habiendo ido desde aquí, pero de nuevo vuelven y nacen de los muertos[262]. ‖ (II) (*El «antiguo texto»*) es

[*] **Fr. 425:** Vettius Valens 317, 19 Pingree.

[*] **Fr. 426:** Vettius Valens 317, 19 Pingree.

[*] **Fr. 427:** Diogen. Oenoand. *fr.* 40 Smith. ‖ (II) Diog. Laert. 1, 9.

[*] **Fr. 428:** (I) Plat. *Phaed.* 70c. ‖ (II) Olympiodor. *in Plat. Phaedon.* 10, 6 (145 Westerink). ‖ (III) Damasc. *in Plat. Phaedon.* 1, 203 (123 Westerink).

[262] Cfr. Plat. *Phaed.* 95c «El mostrar que el alma es algo firme, de forma divina y que ya existía antes de que nosotros naciéramos, no impide en nada, dices, todo eso [...] pero en nada más prueba que era inmortal, sino que el mismo hecho de allegarse a un cuerpo humano le es a ella principio de su destrucción, como una enfermedad [...] y afirmas también que nada difiere si se allega al cuerpo una sola vez o muchas».

órfico y pitagórico. ‖ (III) El texto es «antiguo» pues es órfico y pitagórico, que lleva de nuevo las almas a un cuerpo y de nuevo vuelve a sacarla del cuerpo y eso muchas veces, de forma cíclica.

El castigo se relaciona explícitamente con la culpa de los Titanes (sobre la cual cfr. el final de las *Rapsodias*) y sobre la teoría del cuerpo como cárcel o como tumba del alma, en la que ésta debe pasar, aherrojada, su castigo, sobre la tierra:

Fr. 429 (7 K.)*

(I) Pues bien, lo que se dice en los textos secretos sobre eso, de que las personas estamos en una especie de reclusión y sobre todo que no debemos liberarnos de ella ni escapar, me parece algo grande y no fácil de entrever[263]. ‖ (II) De ahí el primer problema, que no se pueda uno liberar, de lo cual hay un testimonio mítico tomado de Orfeo. ‖ (III) Todos los hombres somos de la sangre de los Titanes, así que, como aquéllos son enemigos de los dioses y lucharon contra ellos, tampoco nosotros somos amigos suyos, sino que somos mortificados por ellos y nacemos para ser castigados, permaneciendo bajo custodia en la vida durante tanto tiempo como cada uno vive, y los que morimos tras haber sido ya suficientemente castigados nos vemos liberados y escapamos. El lugar que llamamos mundo es una cárcel penosa y sofocante preparada por los dioses.

Fr. 430 (8 K.)*

(I) En efecto, algunos afirman que éste [el cuerpo] es sepultura[264] del alma, como si ésta estuviera sepultada en su situación actual y, por otra parte, que, como el alma manifiesta lo que manifiesta a través de él,

* **Fr. 429:** (I) Plat. *Phaed.* 62b. ‖ (II) Schol. *ad loc.* (10 Greene). ‖ (III) Dio Chrys. 30, 10.

[263] Platón parece creer que el texto órfico debe ser sometido a una determinada interpretación para que sea verdadero y aceptable por su punto de vista filosófico. Su interpretación será que los iniciados son los filósofos, pero eso es naturalmente una visión sesgada y deformada del texto al servicio del ideario platónico, cfr. Bernabé (1996 b). Con esta actitud, Platón no hace sino situarse en la línea de comentaristas como el del *Papiro de Derveni*, que intentan dar una nueva explicación de los textos antiguos, porque, entendidos literalmente, no son ya admisibles para las exigencias intelectuales de la época. La misma actitud se muestra en el pasaje recogido como *fr.* 434 III.

* **Fr. 430:** (I) Plat. *Cratyl.* 400c. ‖ (II) Plat. *Gorg.* 493a. ‖ (III) Clem. Alex. *Strom.* 3, 3, 17, 1 (= Philol. 44 B 14 D.-K., p. 402 ss. Huffman). ‖ (IV) Iamblich. *Protr.* 77, 27 Des Places (= Aristot. *fr.* 60 Rose).

[264] Hay en griego un juego de palabras, entre *soma* «cuerpo» y *sema* «sepultura». Sin embargo, *sema* significa también «signo», lo que explica el intento de explicación que se menciona a continuación.

también en este sentido se le llama correctamente «signo». Sin embargo, me parece que Orfeo y los suyos le pusieron este nombre sobre todo porque el alma, que paga el castigo por lo que debe pagarlo, lo tiene como un recinto, a semejanza de una prisión, donde puede verse sana y salva[265]; que, en consecuencia, es «salvamento» del alma, como su propio nombre indica, hasta que expíe lo que debe, y que no hace falta cambiarle ni una letra. ‖ (II) Y nosotros en realidad quizá estamos muertos; al menos yo le he oído a alguno de los sabios que nosotros ahora estamos muertos y que el cuerpo es para nosotros una sepultura. ‖ (III) Lo testimonian también los antiguos teólogos y adivinos: que en cumplimiento de cierto castigo el alma está uncida al cuerpo y está enterrada en él como en una sepultura. ‖ (IV) ¿Quién al ver esto se consideraría feliz y afortunado, si, como dicen los que pronuncian los misterios, desde el primer momento nuestra naturaleza fue constituida, como si estuviera destinada a un castigo? Pues eso es lo que de una forma divina proclaman los más antiguos, cuando dicen que el alma paga un castigo y que nosotros vivimos para expiar los mayores crímenes. Pues la unión del alma con el cuerpo recuerda algo de este tipo. Es así, dicen, como entre los tirrenos torturan a muchos de sus prisioneros. Atan vivos a cada uno de ellos cara a cara y miembro a miembro con un cadáver. De igual modo el alma parece haberse estirado y unido a todos los órganos sensibles del cuerpo.

Tras la expiación, el alma consigue un destino feliz en el más allá. Pero a Platón no parece agradarle el panorama que los órficos proponen para las almas de los iniciados en el otro mundo: un banquete sempiterno:

Fr. 431 (4 K.)*

(I) Museo y su hijo conceden a los justos de parte de los dioses dones aún más espléndidos que los citados, pues los transportan con la imaginación al Hades y allí los sientan a la mesa y organizan un banquete de justos, en el que los hacen pasar la vida entera coronados y beodos, cual si no hubiera mejor recompensa de la virtud que la embriaguez sempiterna. Otros los premian con recompensas aún más crecidas, pues afirman que el hombre piadoso y cumplidor de los juramentos dejará

[265] Platón propone, como alternativa a la etimología de *soma* a partir de *sema* otra según la cual sería una especie de nombre de acción en *-ma* de la raíz que da lugar a *sozo* «salvar», por lo que significaría «salvamento». De ahí mi traducción de la frase siguiente. Aunque habitualmente se dice que esta etimología es órfica, un análisis más detenido del texto pone de manifiesto que, aunque basada en doctrinas órficas, es del propio Platón, cfr. Bernabé (1995a).

* **Fr. 431:** (I) Plat. *Resp.* 363c. ‖ (II) Plut. *Compos. Cimon. et Luc.* 1, 2.

tras de sí hijos de sus hijos y una estirpe. Tales cosas y aún otras dicen en elogio de la virtud (*sigue fr. 434 I*). ‖ (II) Platón se burla de los seguidores de Orfeo, que prometen a los que viven rectamente como recompensa en el Hades una borrachera sempiterna.

Y sin embargo debía de ser ésta una creencia bastante generalizada en la época clásica, si atendemos a las bromas de un cómico como Aristófanes, que defiende la felicidad del otro mundo como un lugar en que se está mejor que en éste, jugando, entre otras cosas, con el hecho de que se ungía y coronaba tanto a los muertos como a quienes iban a participar en un banquete:

Fr. 432*

¿Y de dónde crees que le viene el nombre a Plutón (*e. d. «Rico»*)
si no es porque se llevó la mejor parte?[266] Te diré una cosa:
¡Cuánto mejor es lo de abajo que lo que posee Zeus!
Cuando usas la balanza, el platillo que pesa
se va hacia abajo y el vacío, hacia Zeus.
[...]
Y no yaceríamos coronados, ni ungidos (?)[267]
si no fuéramos a beber, nada más bajar.
Por eso se les llama «felices».
Pues todo el mundo dice: «Se nos ha ido, feliz él».
«Se quedó dormido, dichoso él, porque ya no sufrirá».
Y celebramos sacrificios en su honor, [...]
como a dioses, y ofreciéndoles libaciones,
les pedimos que nos envíen bienes aquí arriba.

Hemos de suponer que Aristófanes no haría bromas sobre este tipo de creencias si no estuvieran bastante generalizadas en la Atenas de su época. Las bromas sobre elementos no bien conocidos por el público no tendrían la menor gracia.

Además, se hacía esa promesa a los fieles en una laminilla órfica de Pelinna[268], en la que se comienza por felicitar al difunto: «Acabas de morir y acabas de nacer, tres veces ven-

* **Fr. 432** Aristoph. *fr.* 504 K.-A. Cfr. Pherecr. *fr.* 113, 30 ss. K.-A., Aristophont. *fr.* 12 K.-A.

[266] En el reparto de poderes de los dioses.

[267] En el sepelio. El texto es dudoso en esta parte.

[268] Cfr. el *fr.* 485 y Bernabé & Jiménez San Cristóbal (2001) 87 ss.

turoso en este día» (lo que indica el nacimiento a una nueva vida tras la muerte). Al final de la laminilla se le anuncia: «tienes vino, dichoso privilegio. Y tu irás bajo tierra, cumplidos los mismos ritos que los demás felices».

En cambio había castigos terribles para quienes no hubieran cumplido en este mundo los requisitos para permanecer, felices, en el otro:

Fr. 433 (10 K.)*

(I) Es realmente preciso creer siempre en los relatos antiguos y sagrados que de hecho nos revelan que el alma es inmortal y sufre juicios y paga terribles castigos cuando una se separa del cuerpo. ‖ (II) Y además de eso, el razonamiento que convence muchísimo a muchos cuando lo oyen de labios de los que se ocupan de estas cosas en los misterios, esto es, que en el Hades hay un castigo para tales delitos y que es forzoso que, volviendo otra vez aquí, paguen la pena exigida por la naturaleza, la misma cosa que uno le hizo a quien la sufrió, acabar la nueva vida a manos del otro, con el mismo destino.

Fr. 434 (4 + 5 K.)*

(I) En cambio, a los impíos e injustos los zambullen en una especie de fango en el Hades o les obligan a a llevar agua en un cedazo. Durante su vida los abocan a la mala fama y aplican a los injustos cuantos castigos ha enumerado Glaucón acerca de los justos que pasan por malvados; no tienen otros. Tal es, pues, el elogio y el castigo de unos y de otros. ‖ (II) A menos yo le he oído a alguno de los sabios que [...] (cfr. *fr.* 430). La parte del alma en que residen las pasiones resulta ser de una naturaleza que se deja seducir y se mueve violentamente arriba y abajo. A esa parte un ingenioso individuo experto en mitos, tal vez siciliano o italiota, que juega con las palabras la llamó «tinaja» (*pithos*) por lo confiado (*pithanón*) y fácil para dejarse convencer, y a los no iniciados (*amyetoi*), «insensatos» (*anoetoi*), comparando esa parte del alma de los insensatos en la que residen las pasiones, la parte indómita y descubierta, a una tinaja (*pithos*) agujereada, por su insaciabilidad. Él, Calicles, al contrario que tú, nos enseña que en el Hades –se refiere a lo invisible (*a-idés*)– los no iniciados serían los más desdichados y llevarían a una tinaja agujereada agua en un cedazo asimismo agujereado. Y según afirma el que me lo decía, el cedazo es el alma, y es que comparó el alma de los insensatos a un cedazo como si estuviera agujereada, porque no es capaz de retener nada por desconfianza y olvido.

* **Fr. 433:** (I) Plat. *Epist.* 7, 335a. ‖ (II) Plat. *Leg.* 870d.

* **Fr. 434:** (I) Plat. *Resp.* 363d ‖ (II) Plat. *Gorg.* 493a (cfr. *fr.* 430). ‖ (III) Plat. *Phaed.* 69c. ‖ (IV) Plotin. 1, 6, 6.

|| (III) Y puede ser que los que instituyeron las iniciaciones no sean gente inepta, sino que en realidad se indique de forma simbólica desde antaño[269] que quien llegue al Hades no iniciado y sin haber cumplido los ritos «yacerá en el fango» pero el que llega purificado y cumplidos los ritos, habitará allí con los dioses. || (IV) Por eso en los ritos de iniciación se dice con razón, alegóricamente, que el que no esté purificado yacerá en el fango en el Hades.

En el *fr.* 434 II vemos la huella de un comentarista que juega con las palabras, esto es, interpreta el texto por medio de delirantes análisis etimológicos, lo que de nuevo nos recuerda las técnicas de trabajo del comentarista del *Papiro de Derveni*. Una propuesta reciente bastante verosímil[270] piensa que el tal siciliano o italiota no es sino el propio Platón, que está jugando a ese «deporte» muy de su época. Dejando estos juegos aparte, así como las libres reelaboraciones platónicas al servicio de sus propios intereses filosóficos y literarios, el texto que sirve de base para el analisis del tal más o menos hipotético italiota, y que es un texto órfico, nos presenta a los no iniciados en el otro mundo, castigados a llevar agua en un cedazo a un cacharro agujereado. Para los griegos, el peor castigo es el esfuerzo continuado e inútil, como la piedra de Sísifo, arrastrada con esfuerzo a la cima para luego caer de nuevo, sin cesar.

Tenemos un interesante testimonio que pone en boca de Diógenes el cínico una crítica de estas creencias según las cuales basta iniciarse para obtener un mejor destino en el otro mundo:

Fr. 435*

Ridículo sería si Agesilao y Epaminondas fueran a quedarse en el fango, y las personas vulgares, por haber sido iniciados fueran a estar en las islas de los bienaventurados.

Platón conoce, pues, uno o varios poemas órficos[271] en los que se ofrecía una doctrina sobre el origen y destino del

[269] Cfr. nota 264.

[270] Casadesús (1997a).

* **Fr. 435:** Diog. Laert. 6, 39 (= Diogen. Sinop. V B 339 Giannantoni).

[271] Al que o a los que se refiere como «antiguo relato», «el relato que se cuenta en los escritos secretos» o como obra de «poetas inspirados por los dioses» o «de los que instituyeron las iniciaciones o más concretamente, «de Museo y de su hijo» o bien de «los de Orfeo».

alma. Podemos reconstruir a partir de sus noticias y de otras que hemos recogido, un esquema doctrinal bastante coherente[272]:

El alma es inmortal, pero lleva sobre sí una determinada culpa. Pese a que se ha intentado más de una vez negar la evidencia[273], todo parece indicar que la culpa que debe expiar el alma es la muerte de Dioniso a manos de los Titanes. Platón hablaba en el *fr.* 37 de la «naturaleza titánica» del alma y es difícil interpretar esta frase de otro modo que como una alusión a este mito. Y desde luego un pasaje de Dion Crisóstomo (*fr.* 429 III) relaciona inequívocamente la teoría del cuerpo cárcel con la culpa de los Titanes.

El alma debe pagar un castigo por esta culpa, tanto en éste mundo como en el otro, y no sólo en una vida, sino en varias, ya que puede sufrir varias reencarnaciones. Durante su tránsito por este mundo, se encuentra encerrada dentro del cuerpo como en una cárcel o sepultada en él como en una tumba. Los símiles de la cárcel y de la tumba se explican porque el alma en este mundo no lleva una verdadera vida, sino que está aherrojada y pagando un castigo y como muerta. También un fragmento aristotélico de transmisión indirecta (cfr. *fr.* 430 IV) se refiere al castigo y la expiación del alma como doctrina de los que proclaman los misterios. Un poema órfico usado en las iniciaciones sería, pues, un óptimo candidato para la desconocida fuente platónica.

Se ha pensado que puede haber un eco de estas creencias en Heráclito (*fr.* 47 Marc. = 22 B 62 D.-K., cfr. nuestro *fr.* 455):

Inmortales, los mortales; mortales, los inmortales; viviendo unos la muerte de aquéllos, muriendo los otros la vida de aquéllos[274].

[272] Cfr. Bernabé (1995a), (1996a), Kingsley (1995) 116, Casadesús (1997b) 69 s.

[273] En último lugar, Edmonds (1999), pero cfr. Bernabé (2002a).

[274] Cfr. Reinhardt (1959) 195 s., Guthrie (1962 etc.) I 464; 480 s., West (1982) 19, Seaford (1986) 14 ss., Casadesús (1995b) 107 s., Sorel (1995) 119 s., Sider (1997), 145, cfr. también Marcovich *ad loc.*, Colli (1977) III 55, Plat. *Leg.* 854b y Dodds (1951) 177.

Sexto Empírico *Pyrrh. Hyp.* III 230, nos dice que el filósofo de Éfeso hace esta afirmación porque

> la vida y la muerte están en nuestra vida y en nuestra muerte, pues cuando vivimos, nuestras almas están muertas y enterradas en nosotros, pero cuando morimos, nuestras almas reviven y viven,

aunque ignoramos si la explicación de Sexto corresponde realmente a la intención de Heráclito.

Cabe no obstante actuar sobre el proceso de remisión del castigo por medio de ciertos ritos. Quien los celebra puede aspirar a un mejor destino en el otro mundo, que consiste en participar en un banquete de justos. En cambio quien no cumple los ritos es amenazado con terribles castigos, como llevar agua en un cedazo a una vasija agujereada y chapotear en barro.

Por otra parte, tanto el «hombre ingenioso, siciliano o italiota» mencionado por Platón, como los propios ensayos de interpretación etimológica del propio Platón, nos indican que en el siglo IV a.C. parecía ser una práctica relativamente frecuente la interpretación «pseudocientífica» de textos religiosos antiguos. A este grupo pertenecía sin duda el comentarista del *Papiro de Derveni*.

El mismo esquema del ciclo de reencarnaciones y de liberación del ciclo que reconstruimos a partir de los testimonios platónicos lo hemos visto en las *Rapsodias*. Leíamos en ellas cómo las almas, siguiendo unas ciclos temporales determinados, pasaban de unos seres a otros. Cuando bajaban al Hades sufrían un destino diverso, según la justicia de su comportamiento en la tierra: las que habían sido justas, se reunían en un hermoso prado, junto al Aqueronte; las de los malvados, iban a parar al Tártaro para ser castigadas. Un esquema que no es incompatible con el de la transmigración. Probablemente los órficos creían que, tras un tiempo de castigo en el Hades, las almas volvían a tener oportunidad de purgar sus delitos en la tierra y de intentar ganar el destino mejor. En cualquier caso, eran los dioses liberadores (Dioniso y Perséfone) los que tenían a su cargo «hacer cesar el ciclo y procurar un alivio de la desgracia».

La doctrina del alma-éter

Junto a esta teoría sobre el alma, a la que podríamos denominar la «teoría órfica generalizada», encontramos huellas aún de otra teoría sobre el alma, asimismo atribuida a Orfeo o los órficos, lo que indica hasta qué punto podemos encontrar variaciones dentro del sistema de creencias de este movimiento religioso. Se trata de una doctrina según la cual el alma es éter y regresa al éter. La hallamos en un verso transmitido por una fuente tardía:

Fr. 436 (228a K.)*

Y el alma de los hombres en el éter tiene sus raíces.

Es ésta una idea que hallamos dispersa por varias inscripciones funerarias[275] y que podría proceder de la misma fuente de la que viene el siguiente fragmento

Fr. 437 (226 K.)*

Es el agua para el alma muerte. Para las aguas, la [tierra,
Del agua nace la tierra y de la tierra, a su vez, el agua,
y de ésta, el alma, que se torna en el éter universal.

Clemente de Alejandría nos transmite estos versos como si Heráclito los hubiera plagiado de Orfeo, pero todo parece indicar que se trata de un pasaje tardío, que presenta influjos estoicos[276] y que es el poeta órfico quien se ha inspirado en

---

* **Fr. 436**: Vettius Valens 317, 19 Pingree.

[275] Cfr. por ejemplo *IG* I³ 1179 = *CEG* 10, 6 Hansen, *Inscr. sep. Pirae.* ca. 350 a.C. (535 Hansen), cfr. también Aristot. *Pepl.* 61 Bergk, 50 Rose, [Plat.] *Axioch.* 366a, Eur. *Supp.* 533 s., *Erect. fr.* 65 Austin = 20 Martínez Díez = 18 Carrara (cfr. p. 172 Collard, Cropp, Lee) v. 71s, *fr.* 971 Nauck², *Carm. Aur.* 70 s., Ps. Phocyl. 107 s., *Anth. Gr. App. Epigr. sepulcr.* 245, 4, Dion. Hal. 8, 52, 4 y Rohde (1907) II 255 ss., Guthrie (1935) 185, Lattimore (1961) 31 § 4, Guthrie, (1962, etc.) I 470 s., Müller (1965) 167 ss., Burkert (1972) 361 s., Thom ad *Carm. Aur.* loc. 223 ss.

* **Fr. 437:** Clem. Alex. *Strom.* 6, 2, 17, 1.

[276] Cfr. Ar. Did. 39, 471, 11 (= Chrysipp. *fr.* 821 [*Stoic. Vet. Fr.* II 225, 18 Arnim] = Posidon. *fr.* 351 Theiler), Herm. *Irris. gent. phil.* 14 (= Cleanth. *fr.* 495 [*Stoic. Vet. Fr.* I 111, 6 Arnim]), Diog. Laert. 7, 143 (= Chrysipp. *fr.* 633 [*Stoic. Vet. Fr.* II 191, 34 Arnim]).

Heráclito, y no al contrario[277]. Además, esta interpretación no es compatible con una idea de la reencarnación del alma[278] como la que se desarrolla en los pasajes anteriores.

La misma idea del ciclo del alma parece hallarse en el siguiente fragmento:

Fr. 438 (227 K.)*

De todas las plantas de las que los mortales se ocupan [sobre la tierra
ninguna tiene en su corazón una suerte única, sino [siguen su turno
todas en un ciclo, y detenerse en una parte no es [lícito,
sino cada una, una vez que ha comenzado tiene [una parte igual del curso.

Vemos pues cómo, además de fragmentos en que se refleja lo que podemos llamar la teoría básica órfica de la culpa originaria, la expiación por medio de la transmigración y la reintegración final del alma a su origen divino, aparecen otros fragmentos, también atribuidos a Orfeo, en que se encuentran opiniones alternativas acerca de la naturaleza del alma.

[277] Cfr. especialmente Marcovich (1973).
[278] Cfr. Sider (1997) 147.
* **Fr. 438:** Clem. Alex. *Strom.* 5, 8, 45, 4.

XI. TEXTOS SOBRE AL ALMA QUE PUEDEN TENER UN INFLUJO ÓRFICO

Bibliografía: Sobre los pasajes de Píndaro: Bernabé (1999), Brillante (1987), Cannatà Fera (1990), Lloyd-Jones (1984 [1990]), Santamaría Álvarez (2000), Suárez de la Torre (1993). Sobre los pasajes de Empédocles: Bernabé (1988) 189 ss., Casertano (2000), Martin & Primavesi (1999), Riedweg (1995). Sobre los fragmentos de Heráclito: Macchioro (1922), Casadesús (1995). Sobre los de Eurípides: Meridier (1928), Valgiglio (1966). Sobre los de Platón: Masaraccia (1993), Bernabé (1998a).

Huellas e influjos de un movimiento religioso

Recojo en esta parte del libro una serie de pasajes que no proceden directamente de la literatura atribuida a Orfeo, sino de diversos autores antiguos que desde luego no son órficos. No obstante, encontramos en ellos huellas claras del pensamiento religioso órfico por lo que, dada la carencia de testimonios antiguos sobre orfismo de los que disponemos, resultan muy interesantes para cualquier reconstrucción de esta forma de religión antigua. Por ello los incluimos en esta colección de textos.

Como nos advierte Burkert[279]:

> Hay una variante pitagórica de orfismo que se manifiesta en Píndaro, Empédocles, Heródoto y Platón, conectada siempre con una tradición itálica o siciliana.

[279] Burkert (1972) 133 con nota 72.

Presento estos testimonios agrupados por autores, en lugar de seguir una clasificación temática, que habría sido más confusa.

Pasajes de Píndaro

Comenzamos por una serie de textos que encontramos en Píndaro, especialmente en algunos fragmentos de los trenos, en los que el poeta tebano nos presenta una imagen del más allá muy diferente de la que ofrece en otras obras suyas y que en cambio coincide notablemente con la órfica. No sabemos si el motivo de estas diferencias es el género literario al que pertenece el fragmento o, lo que parece más verosímil, la religión que practicaba el comitente de la oda, al que el poeta pretendería agradar[280].

Veamos en primer lugar una descripción del lugar al que llegan las almas de los bienaventurados en el otro mundo.

Fr. 439*
Para ellos refulge la pujanza del sol
durante la noche de aquí abajo,
y en sotos de rosas de púrpura
y en los entornos de su ciudad
[...][281] de umbrosos bosques de inciensos
y están henchidos de árboles de frutos de oro.
Unos disfrutan de ejercicios hípicos,
otros, a pie,
Otros se deleitan con la lira, y entre ellos
florece exuberante toda clase de venturas
y una fragancia deliciosa por el lugar se expande
pues sin cesar mezclan con el fuego que de lejos se avista aromas
de toda clase sobre las aras de los dioses.

[280] Sobre la forma en que Píndaro acomodaba esta forma de religión a sus propios presupuestos, cfr. Bernabé (1999). Sobre el tema general de la religión de Píndaro, Suárez de la Torre (1993), sobre los pasajes citados, Santamaría Álvarez (2000).

* **Fr. 439:** Pind. *fr.* 129 Sn.-Maehl., cfr. Cannatá Fera (1990) *fr.* 58.

[281] Falta el verbo de esta oración.

Esta visión idílica contrasta con la terrible visión del lugar de los condenados. El contexto de la fuente que nos transmite el fragmento nos informa de que el poeta habla de la vía de quienes no han vivido santamente que conduce a las almas al Érebo y al Báratro.

Fr. 440*
Desde allí, vomitan una oscuridad sin límites
inertes ríos de la noche tenebrosa

La diferencia de suerte de las almas en el más allá responde, por lo menos en parte, a que el difunto se haya iniciado en los ritos llamados *teletai*, que traducimos, imperfectamente, por «iniciaciones». Tales ritos producen liberación del miedo a la muerte, una felicidad en este mundo y una suerte mejor en el allende.

Fr. 441*
Felices todos, por la participación en iniciaciones que liberan de penas.

En el siguiente fragmento nos habla de una «imagen viva de la vida» que es probablemente el alma[282], opuesta al cuerpo y que se libera durante el sueño.

Fr. 442*
El cuerpo de todos va en pos de la muerte irresistible,
pero aún queda una imagen viva de la vida, pues sólo ella
procede de los dioses: está dormida, mientras los miembros actúan,
pero mientras dormimos, en muchos de nuestros sueños
nos muestra el resultado que se avecina de placeres y dolores.

Más interesante aún es el fragmento siguiente en que hallamos expuesta con claridad la teoría de la transmigración, debida al castigo por un «antiguo pesar» infligido a Persé-

* **Fr. 440:** Pind. *fr.* 130 Sn.-Maehl., cfr. Cannatá Fera (1990) *fr.* 58b.

* **Fr. 441:** Pind. *fr.* 131a Sn.-Maehl., cfr. Cannatá Fera (1990) *fr.* 59.

[282] Cfr. Brillante (1987), Cannatá Fera (1990) ad loc.

* **Fr. 442** Pind. *fr.* 131b Snell-Maehl. *fr.* 59, cfr. Cannatá Fera (1990) (formando parte del mismo fragmento que nuestro 441).

fone y que no puede ser otro que la muerte de su hijo Dioniso a manos de los Titanes, antepasados de los hombres. Concretamente se habla del momento de la liberación de las almas cuando obtienen el perdón de la diosa infernal[283].

Fr. 443*

Las almas de aquellos a quienes acepta
la compensación por su antiguo pesar,
las devuelve Perséfone al noveno año al sol de arriba;
de ellas rebrotan nobles reyes,
varones impetuosos por su fuerza y excelsos por su sabiduría.
Y hasta el final de los tiempos son llamados
por los hombres héroes inmaculados[284].

Y es que el iniciado adquiere en los rituales religiosos una particular sabiduría, que se traduce en felicidad. Así se describe en el siguiente fragmento:

Fr. 444*

¡Venturoso aquel que tras haberlos visto (los Misterios) va bajo tierra,
pues conoce el fin de la vida
y conoce el principio dispuesto por Zeus!

Hallamos un texto muy similar en un fragmento de Sófocles (*fr.* 837 Radt):

¡Tres veces venturosos
los mortales aquellos que, tras haber contemplado estos ritos
se encaminan al Hades! Pues para ellos sólo allí
es la vida, y para los demás, afrontar todos los males.

Frente a estos pasajes pindáricos, que encontramos en trenos (donde parece adecuado que el poeta mencione las posibilidades de una suerte feliz en el más allá, y siga las creencias al respecto del comitente), tenemos la presencia anómala

[283] Cfr. Bernabé (1999), con la copiosa bibliografía anterior, citada en dicho trabajo.

* **Fr. 443:** Pind. *fr.* 133 Snell-Maehl., cfr. Cannatá Fera (1990) *fr.* 65.

[284] Cfr. nuestro *fr.* 459, en el que hallamos un desarrollo platónico de esta misma idea.

* **Fr. 444:** Pind. *fr.* 137 Snell-Maehl., cfr. Cannatá Fera (1990) *fr.* 62.

de estas ideas en un epinicio, probablemente porque también Terón de Acragante, el tirano que encarga la oda, debía de simpatizar con las ideas de este ámbito religioso:

Fr. 445*

Y si uno que la posee, conoce además el porvenir,
esto es, que las almas violentas de los muertos aquí en la tierra
pagan en seguida su castigo [...] En cambio sobre los pecados cometidos
en este reino de Zeus alguien dicta sentencia bajo tierra,
emitiendo su fallo con ineluctable hostilidad.
Iguales siempre sus noches,
iguales sus días bajo la luz del sol,
se ganan los buenos una existencia libre ya de fatigas
sin tener que perturbar la tierra con el vigor de sus manos
ni el agua de la mar, en busca de su magro sustento,
sino que, en compañía de los favoritos de los dioses,
aquellos que se precian de cumplir sus juramentos
viven una existencia sin lágrimas,
mientras que los demás sufren padecimientos insoportables de ver.
Y cuantos han tenido el valor de mantener por tercera vez
en uno y otro mundo su alma absolutamente apartada de lo injusto,
recorren el camino de Zeus hasta el baluarte de Crono.
Allí las brisas del océano soplan en derredor de la isla.

Quizá pertenezca a este mismo ámbito de ideas un último fragmento sobre la suerte feliz de unos determinados individuos en el más allá.

Fr. 446*

Pues ellos, libres de enfermedad y de vejez
y desconocedores de las fatigas, han escapado
del curso del Aqueronte de graves sones.

Pasajes de Empédocles

También algunos pasajes de Empédocles muestran huellas de una doctrina muy similar con la órfica. Ya Siriano[285] nos dice:

* **Fr. 445:** Pind. *Ol.* 2, 56.

* **Fr. 446:** Pind. *fr.* 143 Sn,-Maehl.

[285] Syrian. *in Aristot. Metaph.* 11, 35 Kroll. Cfr. *ib.* 43, 12 «por ser (Empédocles) órfico y pitagórico».

Dado que, por ser pitagórico, ¿cómo iba Empédocles a ignorar los principios órficos y pitagóricos?

En el primer fragmento que presento, el propio poeta se nos presenta como sanador, intérprete de oráculos y poseedor de ciertos poderes mágicos que anda errante de ciudad en ciudad prometiendo curación y salvación. Tal condición, unida a su mensaje muy teñido de rasgos religiosos, lo hacen totalmente asimilable a un orfeotelesta[286].

Fr. 447*
Amigos, que en la gran urbe a orillas del leonado Acragante
moráis, en lo más alto de la villa, ocupados en nobles acciones
–para los extranjeros, abrigo hospitalario, ignorantes de la maldad–,
salve. Yo, un dios inmortal entre vosotros, que no mortal[287],
voy y vengo, entre todos honrado al parecer,
y ceñido con cintas y floridas coronas.
Por todos, cuando llego a las prósperas ciudades
–por hombres y mujeres– me veo reverenciado. Y me siguen
a millares, para tratar de averiguar dónde se halla la senda del provecho;
por consultar oráculos los unos; otros, contra los males
de toda condición tratan de oír una respuesta que los cure,
por largo tiempo ya se hallan transidos por acerbos dolores.

En un pasaje muy parecido al texto de Píndaro que he recogido como *fr.* 443, Empédocles se refiere a una jerarquía superior de seres humanos, en el último estadio de las almas en su ascenso sucesivo de unos seres a otros por medio de la reencarnación, inmediatamente antes de su felicidad final, consistente en una especie de apoteosis, de conversión en dios.

Fr. 448*
Y al final, augures, poetas, médicos
y dirigentes son entre los hombres terrenales,
y de ahí retoñan como dioses, excelsos por las honras que reciben.
Su hogar comparten con los otros inmortales, a su mesa se sientan,
sin tener parte en las miserias de los hombres incansables.

[286] Cfr. Kingsley (1995), Riedweg (1995), Martin & Primavesi (1999).
* **Fr. 447:** Emped. *fr.* 102 Wright (31 B 112 D-K.).
[287] Cfr. un lenguaje muy similar en las *Laminillas de oro fr.* 487, 4 «Dios has nacido, de hombre que eras» y *fr.* 488, 8 «Dios serás, de mortal que eras».
* **Fr. 448:** Emped. *fr.* 132 + 133 Wright (31 B 146 + 147 D.-K.).

En otro pasaje nos expone Empédocles el ciclo de la caída y castigo de ciertas almas-démones, entre los que se cuenta el propio poeta. Se trata de la ley universal de la transmigración.

Fr. 449*
Hay un decreto de Necesidad, de antiguo refrendado por los dioses,
eterno, sellado por prolijos juramentos:
«Cuando alguno, por errores de su mente, contamina sus miembros
y viola por tal yerro el juramento que prestara
–hablo de démones, a los que toca una vida perdurable–,
ha de vagar por tiempos tres veces incontables, lejos de los Felices,
en la hechura de formas de mortales, variadas en el tiempo,
mientras que va alternando los procelosos rumbos de la vida,
pues la fuerza del éter lo impulsa hacia la mar
y la mar vuelve a escupirlo al terreno de la tierra, y a su vez ésta a
[los fulgores
del sol resplandeciente, mas él lo precipita a los vórtices del éter;
cada uno de otro lo recibe, mas todos lo aborrecen».
Yo soy uno de ellos, desterrado de los dioses, errabundo,
y es que en la discordia enloquecida puse mi confianza.

En el siguiente fragmento hallamos cómo el alma se ve «vestida» con el vestido de la carne, es decir, del cuerpo[288].

Fr. 450*
Y lo arropa con veste inusitada de carne.

En otro pasaje, el poeta recuerda antiguas encarnaciones, que no sólo se han producido en cuerpos humanos, sino en los de otros animales e incluso en vegetales:

Fr. 451*
Que yo he sido antes un joven y una joven.
un matorral y un pájaro, y un mudo pez del mar.

La llegada del alma a la tierra, tras de su castigo inicial, produce en ella dolor. La estancia en tierra es un castigo:

* **Fr. 449:** Emped. *fr.* 107 Wright (31 B 115 D.-K.).
[288] Cfr. Gigante (1973), así como el *fr.* 717, verso 129.
* **Fr. 450:** Emped. *fr.* 110 Wright (31 B 126 D.-K.).
* **Fr. 451:** Emped. *fr.* 108 Wright (31 B 117 D.-K.).

Fr. 452*

Lloré y me lamenté al ver un sitio desusado.

Y el cuerpo es caracterizado poéticamente en el siguiente pasaje:

Fr. 453*

Tierra que circunda al hombre.

Hasta aquí, el sucinto recorrido sobre pasajes de Empédocles que muestran un conjunto de creencias asimilables a las órfico-pitagóricas. Pero no es el único de los presocráticos en los que hallamos huellas del pensamiento de los seguidores de Orfeo.

Pasajes de Heráclito

Algunos autores antiguos consideraron que Heráclito había tomado algunas ideas de Orfeo[289]. En esta línea siguieron algunos estudiosos modernos[290] y la relación aparece ahora corroborada por la cita de Heráclito en el *Papiro de Derveni*[291] y por las similitudes en lenguaje existentes entre algunos fragmentos de Heráclito y las láminas órficas de Olbia[292].

En el primero de los fragmentos que recojo, el filósofo de Éfeso parece jugar con la posibilidad de un retorno a la vida

* **Fr. 452:** Emped. *fr.* 112 Wright (31 B 118 D.-K.).

* **Fr. 453:** Emped. *fr.* 147 Wright (31 B 148 D.-K.).

[289] Cfr. por ejemplo Clem. Alex. *Strom.* 6, 2, 27, 1 «Y paso por alto a Heráclito de Éfeso, que tomó la mayor parte de sus doctrinas de Orfeo».

[290] Con grandes excesos, Macchioro (1922); más ponderadamente Casadesús (1995).

[291] Cfr. Sider (1997).

[292] Cfr. Lam. Olbia (L. Dubois, *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont*, Genève 1996 n. 94b) «guerra-paz» y Heraclit. *fr.* 77 Marc. (22 B 67 D.-K.) «Dios: día/noche, invierno/verano, guerra/paz». Lam. Olbia (Dubois 94a) «vida-muerte-vida» y Heraclit. *frs.* 39 Marc. (22 B 48 D.-K.) «Nombre del arco, vida, pero su acción, muerte», 41 Marc. (22 B 88 D.-K., nuestro *fr.* 454) y 47 Marc. (22 B 62 D.-K., nuestro *fr.* 455).

después de la muerte, cuando pone como ejemplo de contrarios que son «lo mismo» porque son mutuamente convertibles, los siguientes:

Fr. 454*

Como una misma cosa se dan en nosotros vivo y muerto, despierto y dormido, joven y viejo. Pues lo uno, convertido, es lo otro y lo otro, convertido, es lo uno a su vez.

Más interesante es un texto (al que ya me he referido, a propósito de las teorías órficas sobre el alma) en que parece hacerse eco de una doctrina órfica.

Fr. 455*

Inmortales, los mortales; mortales, los inmortales; viviendo unos la muerte de aquéllos, muriendo los otros la vida de aquéllos.

De igual modo que en un enigmático pasaje que no podemos aclarar del todo, porque desconocemos el contexto en que se insertaba:

Fr. 456*

Y ante él, que está allí, se alzan de nuevo y se tornan guardianes en vela de vivos y muertos.

Sin duda ganaríamos mucho si supiéramos quién es «él» y donde es el «allí» referido. Pero puede tratarse de una especie de démones.

Pasajes de Eurípides

Otro autor en el que encontramos algunos fragmentos influidos probablemente por pensamiento órfico es Eurípides. El autor muestra su interés por la religión dionisíaca en *las Bacantes*. Pero es en un par de fragmentos donde encontramos

* **Fr. 454:** Heraclit. *fr.* 41 Marc. (22 B 88 D.-K.)

* **Fr. 455:** Heraclit. *fr.* 47 Marc. (22 B 62 D.-K.).

* **Fr. 456:** Heraclit. *fr.* 73 Marc. (22 B 63 D.-K.).

ecos significativos de la teoría órfica sobre el alma. En el primero, juega con la inversión de los conceptos de «vida» y «muerte» (considerándose como posibilidad que la verdadera vida sea la vida en el más allá, a la que se accede tras la muerte):

Fr. 457*

¿Quién sabe si vivir es morir
y se considera morir vivir abajo?

Y en el siguiente, hay ecos de la defensa del sacrificio incruento, de la doctrina de la transmigración y la liberación de las fatigas del alma e incluso de la tendencia órfica al sincretismo de los dioses.

Fr. 458*

A ti, el protector de todas las cosas, una libación
y un pastel te ofrezco, Zeus o Hades,
según el mombre que prefieras. Y tú
este sacrificio sin fuego acéptamelo,
una ofrenda de toda clase de frutos.

* * *

Pues tú, entre los dioses celestes,
administras el cetro de Zeus.
Y compartes con Hades el poder subterráneo.
Envía la luz a las almas de los hombres
que quieren conocer la lucha
de dónde germinaron y cuál es la raíz de los males,
y a cuál de los felices deben sacrificar
para hallar un reposo de sus fatigas.

Pasajes de Platón

También hallamos en Platón diversos pasajes escatológicos en los que el filósofo no sigue ideas órficas de un modo fiel, sino que hereda de ellas escenografías míticas y rasgos doctrinales, que son puestos al servicio de una ideología filosófica propia. Es el fenómeno que se conoce como «transposición platónica». Dado que se trata de pasajes bien conocidos, los presento, sin mayor comentario.

* **Fr. 457:** Eur. *Polyidos fr.* 638 Nauck².
* **Fr. 458:** Eur. *fr.* 912 Nauck².

Fr. 459 (20 K.)*

Tal es el precepto de Adrastea: que cualquier alma que, por haber pertenecido al séquito de lo divino, haya vislumbrado algo de lo verdadero, estará libre de padecimiento hasta el próximo giro y que siempre que haga lo mismo seguirá estando libre de daño. Pero cuando, por su incapacidad para seguirlo, no lo haya visto y por cualquier azar se apesante al llenarse de olvido y maldad, al apesantarse, perderá sus alas y caerá a tierra. Entonces la norma dice que tal alma no se injerte en ninguna naturaleza animal en la primera generación, sino que sea la que más ha visto la que se engendre en la simiento de un varón que llegará a ser filósofo, amante de la belleza o de las Musas y del amor; en la segunda, en la de un rey legítimo o un guerrero o un gobernante; en la tercera, en la de un político o un administrador; en la cuarta, en la de un amante del esfuerzo, un gimnasta o el que va a dedicarse a la curación de cuerpos; en la quinta, en una vida dedicada a la adivinación o experta en algún rito de iniciación; a la sexta le irá bien un poeta o alguno de los que se dedican a la imitación; a la séptima, un artesano o un campesino; a la octava, un sofista o demagogo y a la novena, un tirano[293] [...] pues allí mismo de donde partió no vuelve alma alguna antes de diez mil años[294].

Fr. 460*

Éstos[295] los juzgarán, cuando hayan muerto, en el prado, en el trivio del que parten los dos caminos, uno a la isla de los bienaventurados, otro al Tártaro[296].

Fr. 461*

Y dijo que sus almas, tras haber salido del cuerpo, se pusieron en camino junto con otras muchas y que arribaron a un lugar maravilloso,

* **Fr. 459:** Plat. *Phaedr.* 248c.

[293] Observamos un desarrollo de la misma idea expuesta en el pasaje de Empédocles que he recogido como *fr.* 443.

[294] Llama la atención que en lo que más varían unos autores y otros es en los plazos que el alma debe pasar para poder alcanzar su liberación: Heródoto (*fr.* 423) «tres mil años», Píndaro (*fr.* 445) «por tercera vez en uno y otro mundo», Empédocles (*fr.* 449) «tiempos tres veces incontables», siempre con una presencia notable del número tres, y en este texto Platón «diez mil años».

* **Fr. 460:** Plat. *Gorg.* 524a.

[295] Minos, Radamantis y Éaco.

[296] Cfr. la mención de un juez infernal en la *Catábasis del Papiro de Bolonia* (*fr.* 717, 27).

* **Fr. 461:** Plat. *Resp.* 614b.

en el que había dos huecos de la tierra, uno frente a otro, y en el cielo, arriba, otros dos. Entre estos huecos se sentaban los jueces que, tras haber pronunciado su sentencia, ordenaban al justo que tomara el camino de la derecha y hacia arriba, a través del cielo [...] y a los injustos, el de la izquierda y hacia abajo.

Fr. 462*

Y de allí sin volverse, llega ante el trono de Necesidad y pasaba más allá. Cuando habían pasado también los otros, caminaban todos hacia la llanura de Lete, a través de un terrible calor sofocante. Pues la llanura estaba vacía de árboles y de todo lo que hace crecer la tierra. Al atardecer acampaban a orillas del río Ameles, cuya agua no puede contenerse en ningún recipiente. De cierto que es necesario que todos beban una cierta cantidad de agua, pero aquellos que no son salvados por su prudencia beben más de la cuenta. Y les sucede que se olvidan de todo.

Al término de nuestro recorrido, vemos cómo la religión o la ideología órfica, pese a su carácter marginal dentro de la sociedad griega, ha impregnado o afectado a otros autores, quienes se han hecho eco de algunos elementos de la doctrina órfica, para, a su vez, imprimir en ellos su propia personalidad al adaptarlos. Y, por su parte, estas adaptaciones de rasgos doctrinales órficos por parte de poetas o filósofos han podido influir sobre los propios órficos en época posterior.

* **Fr. 462:** Plat. *Resp.* 620e.

XII. LAS LAMINILLAS DE ORO

Bibliografía: Bernabé (1992c), Bernabé & Jiménez San Cristóbal (2001)[297], Burkert (1975), Comparetti (1910), Díez de Velasco (1995) 126-140, Gallavotti (1978-1979), Giangiulio (1994), Graf (1991), Guarducci (1974), (1978), Luppe (1978), (1989), Marcovich (1976), (1990), Olivieri (1915), Pugliese Carratelli (1974), (1993), Ricciardelli Apicella (1992), Riedweg (1998), Scalera McClintock (1991), Segal (1990), Tortorelli Ghidini (1994), (1995a), (1995b), Tsantsanoglou y Parássoglou (1987), Velasco López (1990-1991), (1992), West (1975), Zuntz (1971).

Instrucciones para el más allá escritas sobre oro

Las llamadas «laminillas órficas de oro» son unos textos, algunos notablemente antiguos, que proceden de los propios órficos y no de fuentes de segunda mano. Su estudio está en una auténtica ebullición, dado que continúan apareciendo nuevos documentos, que nos van obligando a alterar una y otra vez nuestros postulados sobre el particular. Incluso hay algunas laminillas que ni siquiera han sido aún publicadas.

Se trata de una serie de laminillas de oro de muy pequeño tamaño, escritas con letras de tamaño minúsculo y trazo muy descuidado. La gente que escribe algunas de las láminas no parece ser muy letrada. Las faltas ortográficas son incontables.

[297] Donde puede encontrarse una bibliografía exhaustiva.

Se encuentran en tumbas, en lugares muy concretos (sobre todo, en la Magna Grecia, en Tesalia y en Creta) y presentan considerables diferencias de fecha: casi setecientos años entre la más antigua, la de Hiponio, en Calabria, en torno a 400 a.C., hasta la más reciente, aparecida en Roma y datable en 260 d.C. Fueron colocadas en la mano, el pecho o la boca del muerto, como se hacía con el óbolo para Caronte.

En cuanto a su contenido, si descontamos algunos ejemplares divergentes, muestran una considerable unidad. Contienen en general referencias al otro mundo, bien indicaciones sobre su «geografía», bien saludos a los dioses infernales, bien deseos de felicidad en el más allá para el alma del muerto, bien sugerencias para ayudarle a encontrarla. Con frecuencia incluyen elementos dialogados, y con toda evidencia sus usuarios esperan obtener una situación especial en el otro mundo, no tanto gracias a las laminillas mismas (por más que el objeto de oro siga teniendo un cierto valor de talismán o de identificación), cuanto merced a lo que en ellas se les recuerda que deben hacer o decir.

Los textos, en general breves, están mayoritariamente en verso, aunque es curioso constatar que se introducen en ellos en más de una ocasión secuencias en prosa (o tal vez en otras estructuras rítmicas, desde luego no hexamétricas) que parecen corresponder a fórmulas místicas, contraseñas u otras frases de carácter ritual. Abundan en ellos expresiones cuya interpretación es difícil y que han dado lugar en muchos casos a grandes discusiones en cuanto a su sentido. Una causa fundamental de esta variedad de interpretaciones es, probablemente, que se trata de expresiones pregnantes, ambivalentes, que tienen más de una significación.

La discusión sobre si estas laminillas son órficas parece haberse zanjado últimamente. Tras una fase de hipercrítica, vuelven a ser consideradas casi sin excepciones como órficas. Incluso se cree que es probable que el personaje que se dirige al difunto para indicarle lo que debe hacer o no en el más allá no es otro sino el propio Orfeo. Un ánfora apulia que se encuentra en Basilea[298] nos muestra a un difunto en el otro mundo sentado y llevando en las manos un rollo de papiro. Ante él, está Orfeo con la lira. Podemos pensar que se utilizaban tambien papiros con la misma función que las laminillas. Y en efecto, en una tumba del s. IV de la colonia griega de Calatis en el Mar Negro, cerca de la actual Mangalia en Rumanía, se excavó en 1960 una necrópolis. En ella había sido enterrado un hombre con un pequeño trozo de papiro en la mano, pero lamentablemente éste se pulverizó prácticamente al sacarlo de la tumba y ha sido imposible leerlo. Tal vez la diferencia en el uso de oro o de papiro dependiera de la posición económica del muerto o simplemente de una costumbre diferente en lugares asimismo distintos.

Probablemente los textos de las laminills proceden en último término de pasajes de una *Catábasis* o de varias, esto es, de un poema o poemas en que se aleccionaba al muerto sobre lo que iba a encontrarse en su recorrido por el más allá. No obstante, cada laminilla tiene cierta autonomía, y cada uno de los que las han confeccionado parece haber seleccionado elementos de la tradición poética e incluso haber introducido en ellos variantes con bastante libertad. Por tal motivo, a menudo las laminillas se parecen unas a otras, pero también presentan diferencias más o menos profundas entre sí, incluso cuando reflejan lo que parece ser el mismo pasaje del texto originario.

Una edición del texto griego de todas las laminillas aparecidas, acompañado de traducción y de un extenso comentario acaba de ser publicada[299]. A ella puede acudir el lector que desee profundizar en el conocimiento de estos documentos.

Orden de presentación

He agrupado las laminillas de acuerdo con una estructuración temática, siguiendo lo que podríamos llamar el reco-

[298] Antikenmuseum y Colección Ludwig, Basilea, nº inv. 540. Atribuida al Pintor de Ganimedes, se fecha entre el 330 y el 320 a.C.

[299] Bernabé & Jiménez San Cristóbal (2001).

rrido del alma por el otro mundo, ya que la mayoría de las laminillas se refieren a a diversas etapas de este recorrido.

En un primer grupo se habla de la llegada del alma al mundo subterráneo y de qué debe hacer para afrontar las pruebas que se le presentan allí. Dentro de él hay cuatro laminillas más extensas y otras procedentes de Creta que muestran una versión más breve, pero muy consistente. Seguirán dos laminillas casi gemelas, que contienen una especie de «ritual de difuntos» y otra que encamina al alma en su viaje por el más allá con una serie de buenos deseos. Luego, aquellas en que el alma se presenta ante la diosa Perséfone y le ruega que la acoja. Por separado veremos la laminilla de Roma, muy posterior por la fecha. No incluyo, por tratarse de un texto muy diferente, otra laminilla de Turios, que contiene una serie de palabras o frases rituales rodeadas de letras sin sentido. Terminaré con una breve referencia a otros textos más escuetos.

La llegada al Otro mundo

Componen este grupo las laminillas de Hiponio, Entella, Petelia y Farsalo, que presentan un texto bastante similar: un personaje se dirige al muerto para describirle los lugares que va a recorrer en su camino al otro mundo y para decirle lo que debe y lo que no debe hacer para lograr llegar a un destino mejor que el del común de los difuntos:

Fr. 474*

Esto es obra de Mnemósine. Cuando esté en
[trance de morirse
hacia[300] la bien construida morada de Hades,
[hay a la diestra una fuente

* **Fr. 474:** *Laminilla de Hiponio* (ca. 400 a.C.), Museo Archeologico Statale di Vibo, primera edición, Pugliese Carratelli (1974).

[300] «Morirse» se construye como un verbo de movimiento (y por ello lleva régimen con «hacia») porque la muerte se concibe como un tránsito, como un viaje hacia el otro mundo.

y cerca de ella, erguido, un albo ciprés.
Allí, al bajar, las ánimas de los muertos se
[refrescan.
¡A esa fuente no te allegues de cerca ni un
[poco!
Pero más adelante hallarás, de la laguna de
[Mnemósine
agua que fluye fresca. Y a su orilla hay unos
[guardianes.
Ellos te preguntarán, con sagaz discernimiento,
por qué investigas las tinieblas del Hades sombrío.
Di: "Hijo de Tierra soy y de Cielo estrellado;
de sed estoy seco y me muero. Dadme, pues,
[enseguida,
a beber agua fresca de la laguna de Mnemósine».
Y de cierto que consultarán con la reina
[subterránea,
y te darán a beber de la laguna de Mnemósine.
Así que, una vez que hayas bebido, también tú
[te irás por la sagrada vía
por la que los demás iniciados y bacos avanzan,
[gloriosos.

Fr. 475*

col. I
cuando esté] en trance de morirse
] héroe que recuerda[301]
] velarle la oscuridad
a la] derecha una laguna
y cerca de ella, erguido, un albo] ciprés.
Allí, al bajar, las áni]mas de los muertos se
[refrescan.

* **Fr. 475:** *Laminilla de Entella* (prob. IV a.C.), en una colección privada. Primera edición, J. Frel, *Eirene* 30, 1994, 183-184. La laminilla está partida y le falta casi la mitad, pero puede reconstruirse en parte con ayuda de las otras tres.

[301] Esta expresión (que falta en las demás laminillas) parece aludir a la necesidad de recordar (la iniciación, los ritos, los conocimientos religiosos adquiridos en vida) para ganar la condición de «héroe», esto es, de ser sobrehumano bienaventurado en el otro mundo (cfr. *fr.* 476, 11).

¡A esa fuente no te] allegues de cerca ni un poco!
] de la laguna de Mnemósine
agua que fluye fresca.] Y a su orilla hay unos
[guardianes.
Ellos te preguntarán,] con sagaz discernimiento,
por qué investigas las tinieblas del Hades] sombrío.
soy] y de Cielo estrellado
y me mue]ro, así que dadme
a beber agua fresca] de la laguna de Mnemósine
col. II pero mi es[tirpe es celeste, sabedlo
[también vosotros,
Y de cierto que [consultarán con la reina
[subterránea,
y te darán [a beber de la laguna de Mnemósine.
Y entonces [
Contraseñas[302] [
y[303] [

Fr. 476 (32a K.)*.

Hallarás, a la izquierda de la mansión de
[Hades, una fuente,
y junto a ella, un albo ciprés erguido.
¡A esa fuente no deberías aproximarte ni un
[poco!
Pero hallarás al otro lado, de la laguna de
[Mnemósine,
agua que fluye fresca. Y muy cerca hay unos
[guardianes.
Dí: «De Tierra soy hijo y de Cielo estrellado,

[302] Cfr. *fr.* 493.

[303] Se lee una sílaba, que podría ser la primera del nombre de Perséfone. Si fuera así, tendríamos una laminilla que comienza como la anterior, pero que terminaría con los versos iniciales del episodio siguiente del poema original, con la presencia del alma pronunciando contraseñas ante la propia Perséfone.

* **Fr. 476:** *Laminilla de Petelia* (IV med. a.C.), Museo Británico de Londres, primera edición, G. Franz, *Bull. dell' Istit. d. corr. arch.* 1836, 149-150

mas mi estirpe es celeste. Sabedlo también
[vosotros.
De sed estoy seca y me muero. Dadme pues
[aprisa
agua de la que fluye fresca de la laguna de
[Mnemósine».
Y ellos te darán a beber de la sacra fuente
y enseguida reinarás con los demás héroes.
Esto es ob[ra de Mnemósi]ne [cuando esté en trance de] morirse [...] esto escrib[...][304] cubierto por el velo de tinieblas.

Fr. 477*

Hallarás en la mansión de Hades, a la diestra,
[una fuente
y junto a ella, un albo ciprés erguido.
¡A esa fuente no te aproximes ni un poco!
Más adelante hallarás, de la laguna de
[Mnemósine,
agua que fluye fresca. Y a su orilla hay unos
[guardianes
que te preguntarán qué necesidad te trae hasta
[ellos.
Y tú les dirás absolutamente toda la verdad;
di: «De Tierra soy hijo y de Cielo estrellado.
Mi nombre es Asterio. De sed estoy seco; dadme
[pues de beber de la fuente».

Observamos que hay en este grupo de textos un esquema bastante coherente. Se hace referencia en ellos a Mnemósine, que no es sino personificación de la Memoria. La diosa vigila que el iniciado recuerde lo que debe hacer, las instrucciones que se le han revelado en vida (probablemente en el curso de la iniciación), convirtiéndose así en protectora de las almas y

[304] Puede leerse «escríbase esto» o «escribió esto».

* **Fr. 477:** *Laminilla de Farsalo* (ca. 350-330 a.C.), Museo Nacional de Atenas. Primera edición, N. M. Verdelis, *AE* 89-90, 1950-1951, 80-105.

guía de su viaje. Por esa misma razón se la invoca en el *Himno órfico* 77:

> Excítales a los iniciados el recuerdo del piadoso ritual
> y envía lejos de ellos el olvido.

Hallamos asimismo una serie de indicaciones sobre la ocasión en que el difunto va a entrar en contacto con el más allá, el momento en que está en trance de morirse. Se trata de un momento crucial, el momento en que el alma entra en el Hades y cuando es más necesario para el alma del difunto tener presente adónde debe ir y qué debe decir. Sobre todo, porque es entonces cuando el alma se encuentra ante opciones, unas de ellas indeseables y otras deseables, aun cuando el texto se limita a indicar cuáles son deseables y cuáles no y no aclara en general las razones de la opción, de igual modo que indica qué se debe decir, pero no por qué. Evidentemente, el conocimiento de los motivos se da por supuesto en los iniciados. Y es natural que nuestro desconocimiento de tales presupuestos contribuya a dificultar nuestra interpretación de estos textos.

La localización y la visión general del Hades órfica no difiere, en principio, gran cosa de la que encontramos en otros autores. Es un lugar subterráneo (las almas «bajan» a él y su reina es «la reina subterránea»). Consiguientemente, es oscuro y tenebroso. Pero salvo estas circunstancias parece semejante al mundo de los vivos: hay en él fuentes, árboles y prados. Incluso en las de Petelia y Farsalo se nos habla de la «mansión de Hades» que en la de Hiponio se nos presenta como una morada bien construida.

Se le advierte al difunto de la localización de dos fuentes, una, innominada, cuya situación está indicada por un ciprés albo y en la que las almas de los muertos se refrescan, pero que debe ser evitada por él, y otra más adelante, llamada de Mnemósine, de la que debe beber. Ésta se sitúa a la derecha[305].

[305] El tema recuerda algunas descripciones infernales de Platón (cfr. *fr.* 459-462) en las que hallamos desarrollado el motivo de la encrucijada y del buen camino hacia la derecha. También encontramos el mismo motivo en la *Eneida* virgiliana 6, 540 s. Pero hay una diferencia interesante entre estos textos y las laminillas: Platón y Virgilio señalan que lo que condiciona que el alma siga uno u otro camino es la conducta moral del difunto, pero este aspecto no aparece nunca considerado en las laminillas.

En todas las laminillas de este grupo se insiste en que el lugar de la fuente es señalado por un ciprés. No extraña la presencia de este árbol, que es de antiguo funerario y relacionado con el Hades, símbolo del luto y emblema o atributo de las divinidades subterráneas en cultos orientales, en Grecia, Etruria y posteriomente en Roma. Sí extraña su color blanco, ya que los cipreses como es sabido son de color verde oscuro. La interpretación de la expresión ha dado lugar a una larga discusión y se han propuesto diversas asociaciaciones simbólicas, no necesariamente excluyentes: bien por asociación con la ropa propia de los difuntos (apoyada por diversas inscripciones rituales antiguas), bien por la vestimenta de los iniciados, bien porque es fantasmal, como una aparición en el otro mundo, bien como una especie de indicación de que el Hades es un «mundo al revés», bien que el ciprés blanco, adaptado al color de la roca blanca del infierno, es un árbol de la vida corrupta, un símbolo de la duración en la tierra y la regeneración cíclica, por lo que estaba asociado a la resurrección a la vida terrena que el iniciado desea evitar, y por tanto no debía tocar el cuerpo de quienes deseaban permanecer en el otro mundo y no volver a la vida.

En todo caso, el ciprés, blanco y brillante en la oscuridad del otro mundo, debía aparecer como un faro, un verdadero señuelo engañoso de vida (de falsa vida) que atrae las almas de los no iniciados a su luz y, por ende, a la fuente de Lete y al olvido de lo aprendido.

En cuanto a la obsesión de los muertos por beber en la fuente, se debe a la creencia universal y que se mantiene todavía en las tradiciones populares, según la cual los muertos tienen sed en el más allá. Las libaciones y la costumbre de depositar recipientes con agua sobre las tumbas estaban destinadas muchas veces a calmar la sed de los muertos.

La sed puede sin embargo conducir al difunto a una auténtica trampa, y por ello se le informa de la existencia de dos

fuentes, una primera, que permanece innominada en todos los textos, y otra, llamada «fuente de Mnemósine» (esto es, de la Memoria) y se le advierte con toda energía que se aparte de la primera fuente a la que los demás muertos acuden.

La mayoría de los estudiosos están de acuerdo en que la fuente innominada tiene que ser la de Lete, esto es, la de Olvido. Recuérdese el *fr.* 462, en el que Platón nos describe el camino ultramundano que conduce a la llanura de Lete (es decir, "del Olvido"), y nos dice que va a través de terrible y sofocante calor, pues está desnudo de árboles y de todo fruto de la tierra (se explica así la sed de los muertos) y que las almas que vuelven a la tierra beben agua del río Ameles (esto es "de la Despreocupación"), lo que les lleva a olvidarlo todo. Pero más interesante es un texto de Pausanias (9, 39, 7) sobre el antro de Trofonio, según el cual, cuando alguien iba a visitar el oráculo que se albergaba en un subterráneo, debe pasar antes por ciertos requisitos, uno de los cuales es el siguiente:

> Luego, los sacerdotes lo llevan [...] a las fuentes del río, que están muy próximas entre sí. Allí tiene que beber del agua llamada Lete (Olvido), para olvidarse de lo que pensaba hasta entonces. Luego debe beber de otra agua, la de Mnemósine, por la que recuerda lo que ha visto cuando bajó.

Está claro que la «escenografía» del santuario mistérico se configura como una especie de remedo o correlato «a escala» de la entrada al mundo subterráneo.

El modelo clásico infernal se ha desvirtuado en las laminillas órficas. En la imagen homérica, las almas que entran en el Hades olvidan la existencia anterior y se quedan allí para siempre como una especie de espectros sin memoria y sin conocimiento (*Od.* 10, 521, etc.). Para los órficos, en cambio, el que bebe del agua del Olvido, lo que olvida es la iniciación y al hacerlo borra el recuerdo del mundo y de las realidades celestes, a las que el alma está emparentada. La consecuencia de ello es que debe regresar a la tierra para una nueva reencarnación (en ello coinciden con la imagen platónica). El agua del Olvido es ahora símbolo de retorno a la vida, a la existencia en el tiempo; ése es el verdadero exilio del alma y por ello lo peor que le puede pasar.

En cambio, para recordar debidamente las experiencias como iniciado, lo que representa precisamente quedarse en el Hades, deben beber de la fuente de la Memoria, y para ello tienen que ser autorizados por Perséfone. Beber de la fuente de Mnemósine es el trámite imprescindible para la salvación del iniciado, ya que el alma concluye así su peregrinar y alcanza la muerte definitiva que le permite liberarse del ciclo de reencarnaciones para participar de la suerte privilegiada de la que gozan los *beati*, a los cuales pertenece ya él mismo.

Se ha planteado también la posibilidad de que se haya tomado como modelo un mito egipcio, que encontramos en el *Libro de los Muertos*. Algunos capítulos comienzan con frases como «Beber agua en la región divina de abajo», «Oh sicomoro de Nut, dame tu agua» o «Déjame alcanzar tu agua». Es probable que haya habido influencia (luego veremos algún otro paralelo), aunque ésta no es inequívoca, dado que el motivo de la sed y la búsqueda del agua son universales y se encuentran en numerosas culturas desde la antigüedad hasta nuestros días. Desde luego, si la ha habido, se ha producido una profunda adaptación del motivo: los muertos egipcios solicitan agua porque se piensa que pasarán hambre y sed si no se les rinden las debidas ofrendas, y no hay en el *Libro de los muertos* ninguna referencia a la desaparición o conservación del recuerdo.

La importancia que tiene beber agua de Mnemósine para la salvación del iniciado provoca que la fuente esté vigilada por guardianes, y ello será otra prueba a la que los difuntos tendrán que someterse y de la que deberán conocer la forma de salir airosos.

En las laminillas, los guardianes se limitan a dirigirle a quien llega ante ellos una pregunta a la que se debe contestar correctamente. El modelo es, naturalmente, el militar, el del «santo y seña» que se pronuncia ante los centinelas por quienes están autorizados a pasar, en tanto que conocedores de una información reservada a un grupo concreto. Aquí la información procede muy probablemente de la iniciación.

Hemos visto que la forma concreta de la pregunta de los guardianes varía de unas laminillas a otras, incluso puede ser

omitida. Evidentemente lo importante no es que el difunto recuerde la pregunta, sino la respuesta. Ésta comienza siempre de la misma manera:

> de Tierra soy hijo y de Cielo estrellado.

Desde los primeros comentarios sobre las laminillas se consideró que el difunto aludía al mito central del orfismo, el de Dioniso y los Titanes. Como ya hemos visto, según este mito, Dioniso era hijo de Zeus y Perséfone, al que despedazan y devoran los Titanes. Zeus los fulmina en castigo, y de los Titanes proceden los seres humanos que, en consecuencia, tenemos en nosotros algo de Dioniso (la parte que había sido ingerida por los Titanes), que es nuestro componente positivo, divino, que desea reintegrarse a su naturaleza originaria, pero también algo de los propios Titanes, que es nuestra parte pecadora, soberbia, malvada, de la que debemos liberarnos. El alma, para expiar la abominación que ha heredado de los Titanes, debe sufrir diversos castigos en el Hades y una larga serie de reencarnaciones. Con el tiempo, y por medio de la iniciación en el conocimiento de lo que le permite salvarse y de una vida de pureza y de observancia de algunos tabúes rituales, el alma logra purificarse de su crimen y liberarse del eterno ciclo de reencarnaciones, para alcanzar un estado de beatitud en el Hades.

Así pues, volviendo a nuestras laminillas, la declaración «Hijo de Tierra soy y de Cielo estrellado» puede ser una alusión al mito que acabamos de referir, como pensaron los primeros intérpretes, ya que los Titanes eran hijos de Tierra y Cielo y los hombres, en tanto que descendientes de los Titanes, podían remitirse al mismo linaje.

Otros autores han profundizado en el sentido de la frase «Hijo de Tierra soy y de Cielo estrellado», con precisiones que nos parecen muy interesantes. Se ha puesto de relieve[306] que algunas de las laminillas insisten luego en la parte celeste, por lo que la expresión no parece poner el acento en

[306] Burkert (1975).

el carácter dual del hombre, sino en la unidad originaria, expresada por una suerte de expresión polar[307]. El matrimonio entre Cielo y Tierra se dio en tiempos primordiales, antes de la separación y de los límites de nuestro mundo. El muerto iniciado, al declarar tal origen, toma una posición primordial y cósmica, se declara como perteneciente a un universo. Su conciencia se transforma; ya no es aquel pequeño hombre en camino, sino el «hijo de Cielo y Tierra», con todo el derecho de primogenitura. También se ha señalado que la frase supone que la verdadera condición humana sólo se adquiere con la muerte. La vida humana de este mundo no es real porque es efímera, mientras los dioses son eternos; la pertenencia a una estirpe (*genos*) se produce mientras se está vivo. Una vez muerto el hombre, el alma entra en el mundo eterno de los dioses y por ello renuncia a su estirpe terrena y se considera partícipe de otra general, universal.

A continuación el difunto declara su sed y pide que se le dé agua de la fuente de Mnemósine, con una fórmula similar en casi todas las laminillas, salvo escasas variaciones. Lo interesante de este petición es que implica que el difunto demuestra con ella que ha sido iniciado, por dos motivos: porque aún tiene sed (lo que indica que no ha bebido de la otra fuente) y porque sabe que debe beber de la fuente de Mnemósine. El conjunto de sus palabras son así una especie de «contraseña», que le permite al alma del difunto identificarse como iniciado.

Dos de las láminas precisan que los guardianes dejan beber al alma. La de Hiponio añade incluso un trámite imprescindible tras la contestación adecuada:

> Y de cierto que consultarán con la reina subterránea.

Los guardianes no tienen la decisión última, que corresponde a Perséfone, la reina subterránea.

En cuanto a la vía sagrada que lleva a la dicha eterna, citada también en la lámina de Hiponio, se concibe como una iteración

[307] Sabbatucci (1975).

del camino de iniciación en este mundo, al tiempo que como proyección de modelos terrestres como las vías reales de Eleusis o Atenas, por las que transitaba la procesión de iniciados.

Versiones más breves de este mismo grupo

En Eleuterna y Milopótamo han aparecido varios ejemplares de laminillas más breves, con un texto prácticamente idéntico y variantes mínimas:

Frs. 478-483 (32b I-III K.)*

«De sed estoy seco y me muero, dadme pues de [beber
de la fuente de eterno fluir[308], a la derecha, donde [el ciprés».
«¿Quién eres? ¿De dónde eres?».
«De Tierra soy hijo[309] y de Cielo estrellado».

En Malibú (California) se conserva otra con un texto ligeramente más largo:

Fr. 484*

«De sed estoy seco y me muero, dadme pues de [beber
de la fuente de eterno fluir. A la derecha, un blanco [ciprés».
«¿Quién eres? ¿De dónde eres?».
«De Tierra soy hijo y de Cielo estrellado.
Mas mi estirpe es celeste».

* **Frs. 478-483:** Laminillas de Eleuterna y Milopótamo, s. III a.C., Museo Nacional de Atenas.

[308] En uno de los ejemplares se lee «la fuente eterna».

[309] En uno de los ejemplares parece que debemos leer «hija», aunque se han hecho otras propuestas por Zuntz (1971) 362 y Pugliese Carratelli (1993) 43.

* **Fr. 484:** Laminilla, quizá de Tesalia, s. IV a.C., Museo Paul Getty de Malibú, California. Primera edición, J. Breslin, *A Greek Prayer*, Pasadena 1977.

Vemos cómo en el grupo de las laminillas cretenses se recoge sólo la petición del alma de beber «de la fuente de eterno fluir». La fuente que siempre mana, que nunca se agota, evoca la eternidad que en las láminas más largas representa el agua de la laguna de Mnemósine. El motivo del ciprés se ha invertido: de ser indicación de la fuente que no debe beberse a ser la indicación de la que sí debe beberse. Se recoge la pregunta de los guardianes y la respuesta habitual. Se trata, pues, de una formulación esquemática y formalizada que reduce la libertad de las más largas.

La de Malibú (*fr.* 484) es una especie de intermedio entre las más largas y las cretenses. Es casi igual que éstas últimas, pero con dos diferencias significativas: no se asocia explícitamente el ciprés (que todavía es blanco) a la fuente y se añade la indicación de que la estirpe del alma es celeste.

Una especie de «misa de difuntos»

En Tesalia, en el emplazamiento de la antigua Pelina o Pelinaion, fueron halladas en 1985 dos laminillas. Estuvieron sobre el pecho de una difunta, en una tumba donde se encontró también una estatuilla de una ménade. Publicadas en 1987, revolucionaron lo que hasta entonces se sabía y se decía sobre estos textos y aportaron nuevos e importantísimos puntos de vista. Tienen forma de hoja de hiedra, tal como éstas se representan en las pinturas vasculares. Todo en la tumba, pues, hasta la propia forma del soporte del texto, sugiere un ambiente claramente dionisíaco, ya que la hiedra evoca la presencia del poder de Dioniso. El texto de una de las laminillas es más largo que el de la otra. Es el que presento aquí:

Frs. 485-486*

Acabas de morir y acabas de nacer, tres veces [venturoso, en este día.

* **Frs. 485-486:** Dos laminillas de Pelina, s. IV a.C., primera edición, Tsantsanoglou & Parássoglou (1987) 3 ss.

Di a Perséfone que el propio Baco te liberó.
Toro, te precipitaste en la leche.
Raudo te precipitaste en la leche.
Carnero, caíste en la leche[310].
Tienes vino, dichoso privilegio
y tú irás bajo tierra, cumplidos los mismos ritos
[que los demás felices.

La referencia a un día concreto («en este día») en el que el difunto acaba de morir nos sitúa probablemente en el funeral, que se concibe también como el del tránsito del difunto a otra especie de vida feliz y perdurable.

Lo más verosímil es por tanto que la persona que habla sea quien oficia los ritos funerarios. Y probablemente las expresiones que se pronuncian forman parte de dicho rito. Se mencionan leche y vino, que pueden acompañar, en forma de ofrenda o libación, el enunciado de las fórmulas.

En el comienzo, *ex abrupto* el yo innominado de la laminilla saluda al muerto al que considera feliz, o, por mejor decir, tres veces feliz. La consideración del muerto como feliz, la mención de que la muerte y el nacimiento se han producido al unísono y el uso del verbo "liberar" en la línea siguiente implican que quien habla está convencido de que el difunto no ha sufrido simplemente una muerte de la que ha renacido a una nueva vida humana, sino que ha abandonado definitivamente la esfera humana para acceder al lugar de los bienaventurados.

Baco, el dios cuya muerte es purgada por los creyentes, es el único que puede liberar al alma de esa culpa inicial. Por ello es él mismo, el dios liberador en tantos textos y en tantos sentidos, quien envía a su madre, a través del alma, el mensaje de que ésta ha sido liberada. La «liberación» consiste obviamente en el abandono definitivo de la cárcel corporal, en la que el alma estaba recluida debido a la falta cometida por los Titanes.

[310] Las tres frases que aparecen sangradas en el texto no están en verso, sino en una especie de prosa rítmica. Muy probablemente son expresiones pronunciadas en el ritual.

Las oscuras frases en que diversos animales «caen en la leche» se interpretan en el sentido de que se trata de diversos animales relacionados con Dioniso y sus metamorfosis. La «caída en la leche» es el retorno a la situación de lactante. Se supone que el alma del difunto renace a una nueva vida, identificada con Baco.

Por último, hay una referencia al vino (la única que encontramos en las laminillas). Beber vino no era en los iniciados dionisíacos un simple divertimento, sino un sacramento solemne, en el transcurso del cual el vino se convertía en licor de inmortalidad. El vino que se menciona es, a la vez, el que se emplea en las ceremonias funerarias, pero también el que espera al iniciado en el otro mundo. Ese banquete con «embriaguez sempiterna» del que se burlaba Platón en el *fr.* 431.

Buenos deseos para el viaje por el más allá

Algo diferente es una laminilla encontrada en Turios:

Fr. 487 (32 f K.)*
Mas cuando el ánima deje atrás la luz del sol,
a la derecha, [...] teniéndolo todo bien presente.
Salve, tras haber tenido una experiencia que nunca
[antes tuviste.
Dios has nacido, de hombre que eras. Cabrito, en
[la leche caíste.
Salve, salve, al tomar el camino a la derecha
hacia las sacras praderas y sotos de Perséfone.

El comienzo está claro. Como las laminillas del grupo primero, ésta se inicia con una referencia a la situación, al momento en que el alma deja la luz del sol, esto es, cuando abandona el cuerpo en su tránsito al Hades. Pero, a diferen-

* **Fr. 487:** *Laminilla de Turios,* s. IV a.C., Mus. Nápoles, prim. ed. Fiorelli, *Notiza degli Scavi* 1879, 156 ss.

cia de lo que ocurre en las laminillas de Hiponio, Petelia y Farsalo, no se trata de darle instrucciones al difunto. La perspectiva adoptada aquí es externa, como si el tránsito del alma al Hades se viera desde este mundo y se diera por supuesto que el difunto habría hecho lo que debía hacer y habría conseguido su objetivo. De ahí que se utilicen tiempos pasados; de alguna forma se anticipa la condición de la que gozará el alma del difunto, su abandono definitivo de la esfera humana y su acceso al reino de los felices.

El verso 2 es lamentablemente difícil de leer. Parece que hay una referencia al camino hacia la derecha, como en las laminillas del primer grupo. Los intentos de sanar la parte ilegible que sigue han sido vanos. Luego, la expresión «teniéndolo todo bien presente» parece tener el sentido de que el difunto debe recordar lo aprendido en la iniciación.

Más adelante, otro personaje saluda al alma del difunto, como si hubiera ya alcanzado su objetivo y se refiere a «la experiencia que nunca antes tuviste». No se trata de una experiencia cualquiera; sino que como indica el artículo determinado es «la» experiencia, que puede ser la muerte o la iniciación, o mejor, ambas a la vez. Las referencias al cabrito caído en la leche tienen el mismo sentido que hemos supuesto para la laminilla anterior. Por fin, se le augura al alma que llegará a la sagrada pradera de Perséfone, el lugar que ocupan los iniciados bienaventurados en el otro mundo.

El alma ante la diosa Perséfone

También en Turios aparecieron tres laminillas, dos de las cuales presentan el mismo texto, y otra, uno similar. Alguien declara solemnemente en primera persona, dirigiéndose a diversos dioses infernales, que es pura y que pertenence a la estirpe de los dioses. El hecho de que el sujeto del verbo sea calificado con un adjetivo femenino plantea la cuestión de si se trata de una referencia al alma o bien las laminillas acompañaban a una difunta.

Fr. 488 (32c K.)*

Vengo de entre puros, pura, reina de los seres [subterráneos,
Eucles, Eubuleo y demás dioses inmortales.
Pues también yo me precio de pertenecer a vuestra [estirpe bienaventurada,
pero me sometió el hado y el que hiere desde los [astros con el rayo.
Salí volando del penoso ciclo de profundo pesar,
me lancé con ágiles pies a por la ansiada corona
y me sumí bajo el regazo de mi señora, la reina [subterránea:
«Venturoso y afortunado, dios serás, de mortal que [eras».
Cabrito, en la leche caí.

Frs. 489-490 (32d-e K.)*

Vengo de entre puros, pura, reina de los seres [subterráneos,
Euclo, Eubuleo, dioses y demás seres sobrehumanos,
pues también yo me precio de pertenecer a vuestra [estirpe bienaventurada,
y he pagado el castigo que corresponde a acciones [impías.
O bien me ha sometido el hado, o bien el que hace [relampaguear los rayos.
Ahora vengo como suplicante junto a la casta [Perséfone,
por ver si, benévola, me envía a la morada de los [límpidos.

La «Reina de los seres subterráneos» es Perséfone. Eucles («el afamado») es Hades, identificado quizá con Zeus Cto-

* **Fr. 488:** Lámina de Turios, IV a.C., Museo de Nápoles, prim. ed., Fiorelli, *Notizie degli Scavi* 1880, 155 ss.

* **Frs. 489-490:** Lámina de Turios, IV a.C., Museo de Nápoles, prim. ed., Fiorelli, *Notizie degli Scavi* 1880, 155 ss. (dos con el mismo texto)

nio, y Eubuleo («el buen consejero») es Dioniso. El alma declara ante ellos su pureza porque ha experimentado los ritos de iniciación y purificación, que le garantizan un mejor destino en el más allá. Declara su pertenencia a la estirpe de los bienaventurados, en la medida en que procede de Dioniso. El rayo puede aludir a la fulminación de los Titanes, aunque se han propuesto otras explicaciones. La salida del Ciclo funesto es la liberación del ciclo de reencarnaciones para alcanzar una felicidad estable en el más allá. La corona es un símbolo a la vez funerario, místico y del banquete (se coronaba a los difuntos, a los mistas y a los participantes en un simposio), así como metáfora de la corona del triunfo, como las que reciben los atletas vencedores en los juegos. Sumirse en el seno de la diosa es condición para renacer como dios.

Resumamos, pues. Se aluden en las laminillas diversas condiciones previas, unas lejanas, que han de adquirirse antes de la llegada del alma al otro mundo, y otras cercanas.

Entre las lejanas, enumeraríamos en primer lugar la pertenencia a un grupo selecto, al que se accede por iniciación y por el paso por una determinada experiencia, probablemente extática, que convierte al iniciado en baco. Correlativamente el iniciado se integra, también, en un grupo selecto en el otro mundo. Tanto la iniciación como la experiencia extática parecen implicar un conocimiento de la situación del alma (que es en realidad hija de la Tierra y del Cielo estrellado), así como consciencia de una previa situación de culpa, por la que debe haberse pagado un castigo, asimismo previo. Parece ser, además, un requisito necesario haber participado en determinados ritos, aunque no se explicitan. Tienen como consecuencias la expiación de la culpa y la consecución de un estado de pureza ritual.

Condiciones previas cercanas, podemos enumerar las siguientes:

Haber recorrido el camino adecuado al entrar en los infiernos (hacia la derecha, y evitando el señuelo del ciprés refulgente y de la laguna del Olvido), haber dado la respuesta correcta a los guardianes que vigilan la fuente de Mnemósine, y haber bebido el agua de Mnemósine, con lo que se

supone que el alma mantiene sus conocimientos religiosos en el otro mundo. Luego recorrerá el camino sagrado, a la derecha, que le lleva ante Perséfone. Es esta diosa la que tiene la última palabra sobre la suerte del alma en el otro mundo, pero hay otro dios que tiene una importante parte en esta decisión: Dioniso, ya que el alma debe, previamente, haber sido liberada por él.

Por último, en presencia de Perséfone, el difunto pronuncia fórmulas que le permiten acceder a su nuevo estado. Este se concibe como una resurrección a una nueva situación de identificación con la divinidad, como si fuera un nuevo hijo de la diosa.

En cuanto al lugar en que el alma residirá, es un lugar sagrado en los infiernos, bajo tierra, imaginado como una pradera y reservado para ser habitado por quienes se hallan en una situación de pureza ritual. Éste es un escenario que aparece en otros pasajes de la literatura griega e incluso se ha estudiado que se trata de un modelo más antiguo, compartido por otras culturas indoeuropeas, como los hititas o los celtas[311]. Ya vimos incluso que Diodoro nos decía que Orfeo introdujo la imagen de la pradera de los bienaventurados, a partir de un préstamo egipcio. También en otros lugares de la literatura griega encontramos bosques ultramundanos dedicados a Perséfone. Praderas y sotos configuran una imagen idílica, un *locus amoenus* perfecto junto con el elemento agua (fuente y laguna), que evoca el reposo, la tranquilidad, la felicidad, en definitiva, como trasunto en el más allá de tantos *loci amoeni* terrestres consistentes en un bosquecillo a orillas de un río. Prados y bosques son lugares sagrados, como indica su pertenencia a la soberana infernal y pueden compararse, aunque no coinciden con ellos, con la Isla de los Bienaventurados, los Campos Elíseos o los dominios de Crono, lugar de residencia final de los dichosos en otros pasajes de la literatura griega. Será éste el lugar donde el iniciado disfrutará de la bienaventuranza eterna.

---

[311] Cfr. Velasco López (1993).

En lo que se refiere a los beneficios de la situación obtenida por el alma, se mencionan en las laminillas el estar libre de castigo (lo que implica, necesariamente, que el no iniciado está expuesto al castigo), la posesión de vino como privilegio y el logro de la felicidad y de la gloria.

En cuanto a la condición adquirida por el alma se define de diversos modos. Unas veces se denomina al difunto como «héroe», lo que significa una modificación del *status* heroico tradicional, que pertenecía a quienes se habían distinguido por sus hazañas guerreras. Se le augura al alma que «reinará con los demás héroes», si bien, dado que es un reinado compartido con un grupo, suponemos que no se quiere decir otra cosa sino que el alma se ha liberado de cualquier sometimiento. Por último, alternativamente se define el nuevo estado del alma como «convertirse en un dios», pero cabe que pongamos en duda que haya que tomar la frase en sentido literal, dado que la idea de divinización resultaba excepcional en el mundo religioso griego y sólo en época helenística se integra la deificación del muerto en el marco de la religión oficial, pero como un privilegio reservado a los soberanos. Debemos imaginar que la situación alcanzada por el iniciado tras su liberación y muerte definitiva es una nueva vida gloriosa en el otro mundo que, aunque no se iguale del todo con la de los dioses, supone el ascenso de un escalón sobre la condición humana y la adquisición de un *status* sobrehumano, aunque de menor rango que el de los dioses, esto es, lo que se define, en término sinónimo, como la condición de «héroe».

La imagen del más allá de los órficos parece hundir sus raíces en precedentes muy antiguos. Una vieja creencia en una madre tierra que produce un nuevo renacimiento, la imagen, probablemente indoeuropea, de las verdes praderas del más allá, posibles influjos egipcios en que el alma es interrogada y tiene que pronunciar determinadas contraseñas para que la dejen acceder a un más allá más agradable, tal vez lejanos influjos indios de una teoría de la reencarnación [...] todo ello configurado sobre una escenografía infernal que es básicamente la griega tradicional, la homérica y la hesiódica, pero subvertida en su simbología y en sus significados. El resultado es una síntesis original, y como tal, profundamente griega. Un modelo que tuvo una vigencia larga, aun cuando estuviera siempre relegado a grupos más o menos aislados de fieles, que nunca llegaron a configurar una iglesia.

La laminilla de Roma

La laminilla de datación más reciente es una hallada en Roma, que presenta analogías y diferencias con las que hemos visto:

Fr. 491 (32g K.)[*]

Viene de entre puros, pura, reina de los seres
[subterráneos,
Eucles y Eubuleo, hijo de Zeus. Aceptad pues
este don de Mnemósina, por los hombres celebrado.
«Ven, Cecilia Secundina, legítimamente convertida
[en diosa».

Los seis siglos que median entre las láminas de Turio y ésta de Roma no han transcurrido en vano, y hallamos entre una y otras diferencias significativas:

En primer lugar, la fórmula inicial ha cambiado de persona. Frente al «vengo» que declara la propia alma en las de Turios, aquí se dice «viene». No es pues, aquí, la difunta la que habla, sino una tercera persona (un guardián de los infiernos[312], o bien un «intermediario desde este mundo» o bien la misma lámina[313]). Sea quien fuere, el mismo hablante pide en imperativo que los dioses invocados acojan un don de Mnemósine (probablemente, el recuerdo de la iniciación). Esta

[*] **Fr. 491:** Laminilla de Roma ca. 260 p.C., Museo Británico, prim. ed. Comparetti, *Athene e Roma* 54-55, 1903, 161 ss.

[312] Como quiere Zuntz (1971) 334.

[313] Tal es la propuesta de Riedweg (1996) 479.

mista o por una de las dos cosas. Se entiende que el portador de una laminilla de este tipo se consideraba libre de castigo y pretendía demostrar que lo era.

Tan sólo aludiré, por último, a otras laminillas, una[314] en que se lee «A Perséfone, Posidipo, mista piadoso», y otras[315] en que se contienen saludos a Hades y Perséfone.

[314] Hallada en Pela, del s. IV a.C., cfr. *SEG* 45, 1995, n. 782.

[315] Una de Mylopótamos, Creta, del II a.C. cfr. *ICr.* II XII 31bis, con el texto «saludo a Plutón y Perséfone», otra de Vergina, de época helenística, ed. por Petsas, *Arch. Delt.* 17, 1961-1962, A 259, con el texto «Filista saluda a Perséfone», y otra de Réthimno, del I a.-I d.C., ed. por Gavrilaki & Tzifopoulos, *Bull. Corr. Hell.*122, 1998, 343 ss., con el texto «A Plutón y Perséfone».

XIII. DESCENSO A LOS INFIERNOS (CATÁBASIS)

Bibliografía: Brisson (1995) IV 2915, Burkert (1972) 130, Casadio (1986), Dieterich (1913), Disandro (1957), Fiaccadori & Medda (1980), Guthrie (1935) 193, Horsfall (1993), Kingsley (1995) 38 ss., 123 ss., Lloyd-Jones & Parsons (1978), Lobeck (1829) 373 s.; 810 ss., Marinčič (1998), Merkelbach (1951), Norden (1926), Setaioli (1970), (1972), (1973), Treu (1954), Turcan (1956), Vogliano (1952), Vogliano & Castiglione (1952), Ziegler (1942) 1391 ss., West (1983) 6; 9 s.; 12.

Varios descensos a los infiernos

Tenemos diversas noticias de literatura órfica en que se narraba un descenso a los infiernos. Lo que llamamos una *Catábasis*. El pretexto podía ser el mito según el cual Orfeo fue a los infiernos a buscar a su esposa muerta. El poeta podía así describir lo que sucedía en los infiernos, especialmente la suerte de las almas tras la muerte. Este tipo de literatura constituye el antecedente último de poemas o pasajes de poemas como el canto VI de *La Eneida* o, siglos más tarde, la *Divina comedia* de Dante.

No siempre es fácil determinar qué fragmentos de los que se nos han conservado pertenecen a poemas de este tipo. Hemos visto algunos en que se trata de los infiernos y pueden proceder, directa o indirectamente, de este tipo de literatura; algunos han ido a parar a diversas *Teogonías*, otros se recogen en las laminillas de oro, otros son alusiones de autores anti-

guos, como Píndaro o Platón[316], pero no tenemos criterios para decidir si todos estos fragmentos que se refieren a lo que sucede en los infiernos proceden de una *Catábasis* o no.

Presento aquí en primer lugar varios pasajes que testimonian la existencia de un poema órfico de descenso a los infiernos (*frs.* 707-711) y luego, un largo fragmento papiráceo de lo que parece ser una *Catábasis* (*Papyrus Bononiae* 4, *fr.* 717).

El descenso de Orfeo a los infiernos

Se trataría probablemente de un poema en forma autobiográfica, en el que Orfeo narraría su descenso a los infiernos para liberar a Eurídice y describiría lo que vio allí sobre el destino de las almas en el otro mundo. El modelo sin duda sería la *Nekyia* de la Odisea y probablemente derivan de un poema como éste las representaciones del más allá que pueblan la cerámica suritálica. Desconocemos la fecha en la que pudo escribirse este poema, pero pudo haber influido sobre Esquilo, especialmente en la obra perdida *Basárides*[317], sobre el *Fedón* de Platón[318] o sobre el libro VI de la *Eneida* virgiliana[319], entre otras obras. De esta obra apenas tenemos otra cosa que noticias sueltas, que la atribuyen, bien a Orfeo, bien a otro poeta del mismo nombre, que se suponía posterior al bardo mítico (un supuesto «Orfeo de Camarina»), bien a algún pitagórico, como Cércope o Herodico. Ninguna de estas noticias tiene demasiado fundamento.

Fr. 707 (p. 304 K.)*

(I) El *Descenso al Hades* dicen que es de Pródico de Samos [...] Epígenes en el libro *Sobre la poesía de Orfeo* dice que es de Cércope el pitagórico. ‖ (II) Este poema órfico dicen que es de un tal Cércope, pitagórico.

[316] Cfr. *frs.* 61-63; 340-344; 423; 428-435; 439-446; 459-462; 474-496.
[317] West (1983) 12s, con bibliografía.
[318] Cfr. Kingsley (1995) 125.
[319] Norden (1926) VI, 23.
* **Fr. 707:** (I) Clem. Alex. *Strom.* 1, 21, 131, 3. ‖ (II) Cic. *De nat. deor.* I, 107.

Fr. 708 (T 223 + T 225 + p. 304 K.)*

(I) Orfeo de Camarina, poeta épico, del que dicen que es el *Descenso al Hades.* ‖ (II) El quinto (Orfeo) fue el de Camarina, un siciliano autor épico, del que dicen que es el *Descenso al Hades.*

Fr. 709 (T 223 K.)*

Escribió (Orfeo) [...] el *Descenso al Hades.* [...] Dicen que éste es de Herodico de Perinto.

Fr. 710 (p. 304 K.)*

Platón ha utilizado muchos mitos en su explicación teológica de lo que acontece en el Hades, y antes que él, el hijo de Calíope[320].

Fr. 711 (T 224 K.)*

Y ya te conté lo que vi y entendí
cuando marché por la sombría senda al Ténaro, Hades adentro,
confiado en mi cítara, por amor a mi esposa.

La Catábasis del Papiro de Bolonia[321]

En la colección de los papiros de Bolonia se conservan restos de un códice del II/III d.C., que contenía un poema hexamétrico. Sabemos muy poca cosa sobre este poema, ya que no tenemos más información sobre él que los propios restos que nos han llegado. Desconocemos la época de la obra y su autor. Parece, por su estilo, un poema de época romana[322] y algunos sitúan a su autor en el II-III d.C.[323], mientras otros prefieren situarlo en el ambiente judaico del helenismo alejandrino[324]. Es desde luego

* **Fr. 708:** (I) Suda s. v. *Orpheus* (III 565, 20 Adler). ‖ (II) Const. Lascaris *Proleg. sap. Orph.* 103 (36 Martínez Manzano).
* **Fr. 709:** Suda s. v. *Orpheus* (III 564, 27 Adler).
* **Fr. 710:** Iulian. *Or.* 7, 216d.
[320] Es decir, Orfeo.
* **Fr. 711:** Orph. *Arg.* 40. Se supone que es el propio Orfeo el que habla de sus obras enteriores.
[321] No presento los vestigios de una antigua *Catábasis* conservada en un papiro mágico (*fr.* 712), ni los restos de un poema sobre el descenso de Heracles a los infiernos, que puede tener un origen órfico, pero no tan claro (*frs.* 713-716).
[322] Lloyd-Jones & Parsons (1978) 88.
[323] Vogliano (1952) 394.
[324] Setaioli (1970) (1972), (1973).

una *Catábasis* en la que no se contienen nombres mitológicos, sino que parece un poema teológico y probablemente órfico[325]. Aun cuando este extremo se discute[326], los argumentos para sostener que es un poema órfico son bastante sólidos[327].

Lo más peculiar de este poema es que presenta muchos rasgos comunes con el libro VI de la *Eneida* de Virgilio, pero no estamos en condiciones de saber si su autor es posterior a Virgilio y se ha inspirado en el autor latino, si, por el contrario, es anterior, en cuyo caso sería el poeta de Mantua quien se habría inspirado en él, o si ambos, el autor de la *Catábasis* y el de la *Eneida,* se han basado en una fuente común. En favor de una datación tardía del poeta estarían los posibles influjos cristianos que se han querido ver en él[328]. Pero otros autores prefieren considerarlos rasgos judíos más que cristianos[329]. En mi opinión, todo lo que en el papiro se dice es congruente con el orfismo tardío.

El poema es narrado en primera persona, por alguien que se encuentra en el Más Allá, quizá acompañado de un guía. El narrador va viendo una serie de pecadores, y, por otra parte, un juicio de las almas y algunas almas de bienaventurados. El esquema narrativo básico parece ser la secuencia de frases iniciadas por un un relativo «el que...» que irían seguidas de la descripción de los castigos que corresponden a los diversos tipos de pecado.

Veamos lo que nos queda de este poema. Perdido el principio, la parte conservada comienza con la referencia a las almas de pecadores castigados por pecados del sexo (1-10):

Fr. 717 1-10 *

Y de sus helados lechos [
echó a volar, llorando [

[325] Merkelbach (1951).
[326] Vogliano (1952) 385, 393.
[327] Cfr. especialmente Casadio (1986) 294 s.
[328] Wyss en Merkelbach (1951), en nota a los versos 127 ss.
[329] Setaioli (1970) 208 ss.
* **Fr. 717:** *P. Bonon.* ss. III-IV p.C., editado por Lloyd-Jones & Parsons (1978).

y ante la cama, habiendo arrojado [
gemía Ilitia, forzada [
y el que compartió el lecho con su madre y
[se adueñó [de su vientre
estremecedor e invadió el labrantío en el que
[había penetrado
la flor de la simiente [de su padre] cuando por
[primera vez
con la muchacha [dominada] tuvo trato [...]
y no hubo un [démon?] natalicio para el
[recién nacido [
alegró, pues a la madre de nuevo naci-[

Se discute el sentido de los «helados lechos» (en sentido traslaticio «horrendos»). En un epigrama (*Epigr. Gr.* 244 Kaibel) aparece la expresión «helados lechos» para referirse a un sepulcro, pero este sentido no parece convenir aquí. Lo más probable es que se hable de un auténtico lecho y parece verosímil la interpretación según la cual se hablaría de un aborto o un infanticidio[330]. El sujeto de «echó a volar» podría ser el alma del (niño) muerto o quizá una divinidad como Eros o Himeneo. Luego, Ilitia, divinidad que ayuda a los partos y cuyo esfuerzo ha sido vano (si es que, como suponemos, se habla de la muerte de un niño o de un aborto), arroja algo (quizá llanto, como muestra de tristeza, o alguno de sus atributos o insignias, como la antorcha, las guirnaldas, o una diadema, como señal de horror o indignación).

A partir del verso 5 se alude a un delito distinto, el incesto, en el que un hijo se une a su madre. El sexo femenino es comparado con un campo que se ara (una comparación casi tópica entre los griegos).

Después del verso 10 el papiro aparece muy deteriorado. En el verso 11 puede leerse «hay para mí», por lo que se piensa que aparecería una especie de guía por el otro mundo (como es la Sibila en Virgilio o el propio Virgilio en la *Divina Comedia*), y en efecto todo puede entenderse como una

[330] Lloyd-Jones & Parsons (1978) ad loc.

explicación de una guía. No se describen las almas, sino que se indica cuál fue su pecado en vida, algo que un visitante del otro mundo no puede saber si no se lo dicen. En las apocalipsis apócrifas el visitante pregunta «¿qué son estas almas?» y el guía le contesta «los que han cometido tal pecado». No es sin embargo fácil señalar en el papiro dónde hay discursos directos y dónde descripciones, dado su estado. En el verso 17 quizá se hablaría del estridor de las almas.

A partir del verso 25 puede leerse algo más. Se trata de suplicios de las almas condenadas:

]y lo aborrecía más al oír
]las Erinis, unas de un lado, otras de otro,
] y [...] encomendó a cada una
que lo(s) azotara(n) con sangr]ientos azotes[331].
] antros de noche tenebrosa[332]
] de uno y otro lado toda
] arrojando una lamentable putrefacción
...al prado] lleno de gemidos donde moraban
(las Harpías) comensales de corvas garras[333]
] en pie
] los incitantes Amores
] apartan del lecho de Cipris.
] recién tendidas
[...]
] les tocó en suerte

Vemos aparecer a las Erinis, divinidades vengadoras infernales, a las que alguien (¿un juez infernal?[334]) les encarga que azoten terriblemente a los condenados. Los paralelos de Virgilio comienzan a verse. Los señalo en las notas a los pasajes.

[331] Cfr. Virg. *Aen.* 6, 558 «Se oían crueles azotes» (en la estancia vigilada por Tisífone), 570 «Tisífone, armada con un látigo, golpea saltando sobre ellos a los culpables».

[332] Cfr. Orph. *Hymn.* 69, 3 «Vosotras (las Erinis), que tenéis vuestra morada en las profundidades, en una cueva sombría».

[333] Cfr. Virg. *Aen.* 6, 289 (las Harpías en el infierno), 3, 216 s. «Las deyecciones de su vientre (de las Harpías) son repugnantes; sus manos, corvas».

[334] Cfr. *fr.* 460 y 461, en que se mencionan los jueces infernales.

Las Erinis viven en antros siniestros. Junto a ellas están las Harpías, que también están en los infiernos virgilianos y, como las descritas por el poeta de Mantua, arrojan asquerosas deyecciones de su vientre y tienen garras corvas.

Quienes están en pie en el v. 34 no son las Harpías (la palabra griega es un participio masculino) sino los Amores, que pertenecen también al conjunto de los torturadores. Probablemente[335] porque en los infiernos persisten los «perversos placeres del alma» y cada vicioso es condenado con un castigo que corresponde a su vicio. Los libidinosos sufren terribles deseos amorosos que no pueden satisfacer en el infierno.

El papiro vuelve a estar deteriorado. Se habla de un castigo que corresponde a alguien, y luego del río Piriflegetonte, un río infernal.

El texto vuelve a ser legible en los versos 47 ss.:

Y el que a su propio hermano procuró la
[muerte [para quedarse]
solo con la casa [del padre] y [llevarse toda] su
[hacienda.
Y el que entregó a su querida esposa a un adúltero
a cambio de dádivas. Y otro afrentó a su hijo,
[casi un niño
por dinero y disfrutó de su perversidad.
Y alguno hay también que de noche y de día
[a[cumulando
oro en su morada aborrece [la comida
y la bebida, y mezclado con el oro [está
[bebiendo un veneno.
Y el que a un amigo puso en manos de su
[funesta [perdición
por obtener dinero y [pisoteó] la amistad.
Y otro, insolentándose [con los menesterosos]
tras prestar múltiples juramentos [
y el viejo que avergonzó sus blancos cabellos [
del Hades [

[335] Como apuntan LI-J.-P., en su comentario al pasaje.

De los versos 47 a 60 se habla de pecados de avaricia: uno mata a su hermano (47), otro prostituye a su esposa (49) o a su hijo (50), otro traiciona a un amigo (55), pero el denominador común de todos estos pecadores es que lo hicieron para ganar dinero.

De nuevo resulta imposible seguir el hilo hasta los versos 73 ss., en que aparece una especie de intermedio, con considerables puntos de contacto con el mito de Er en la *República* platónica. Se hace referencia a entradas y salidas de las almas del Hades.

] cedieron a la funesta necesidad[336]
] y los desvergonzados, pero de su anterior [soberbia
] y olvidarse de su coraje
] y echándose a volar se detuvo
] a otras[337] que van en dirección contraria
] de la tierra llegaron otras
] un camino tranquilo, pero tampoco éste
] era mejor que el otro
] con la mano alzaba la balanza
] la frase adecuada atribuía
] obedecía a la voz de la divinidad
] al oír las palabras del dios.
] llevándose?

Parece que unas almas han sido ya juzgadas y castigadas (v. 74). El olvido aludido en el v. 75 es consecuente con la idea de la función del agua de Lete, que produce el olvido del antiguo coraje que se tenía en vida.

En los versos 77 y 79 se mencionan dos vías. Probablemente una que baja, la de los muertos, y otra que sube, la de los que deben reencarnar. Después (v. 78) se habla de otras almas que llegan, probablemente de los que acaban de morir.

A partir del v. 81 se describe un juicio de las almas. Una divinidad utiliza la balanza, pronuncia la sentencia y el alma la oye y obedece (83-84).

[336] Se refiere a la necesidad que obliga al alma a reencarnar en determinadas condiciones. Ya aparece en Empédocles (cfr. nuestro *fr.* 449).

El tema de la balanza para «pesar» las almas es característico de la religión egipcia y no se difunde demasiado en el ámbito griego, pero se encuentra de nuevo en el cristianismo durante toda la edad media. En Grecia hallamos el tema de la balanza en época antigua (ya desde Homero), pero no para pesar las acciones del alma a su muerte, sino las suertes (*keres*) de un héroe frente a las de otro, esto es, para determinar cuál de los combatientes va a morir.

Tras una nueva parte ilegible del papiro, cuando volvemos a poder leer el texto, vemos que el panorama ha cambiado. Se habla ahora de bienaventurados, de almas buenas que reciben, por tanto, buen trato. Del v. 98 al 102 se habla de mujeres decentes, del 103 al 109 de artistas y médicos, es decir, de benefactores del género humano. El paralelismo con Virgilio se acentúa, como se ve por las notas al pie.

Llegaron suplicantes y son madres [
y otras [ ] dignas de respeto, y las que [
y las que ejercitándose con la rueca todo el tiempo
vivieron inmaculadas, desconocedoras de la funesta [soberbia.
Y las que llegaron al Hades con el hábito de la templanza,
y las que a costa de su propia muerte salvaron a [sus queridos [
Y las que adornaron la vida con el arte[338], pues [o bien cantos
divinos plantaron en el huerto de Apolo,
llevadas por encima de las aéreas nubes,
celebrando con la forminge obras de mortales y el [nacimiento de dioses
o de crueles enfermedades concibieron curaciones
y encontraron raíces para heridas de enfermos
o [curaron con el auxilio] del fuego o con el hierro.

[337] Probablemente «almas».

[338] Virg. *Aen.* 6, 660-664, «Aquí están [...] los sacerdotes que se mantuvieron puros mientras la vida alentó en ellos, y los adivinos que fueron piadosos y vaticinaron oráculos dignos de Febo, o los que embellecieron la vida con la invención de algún arte».

Primero se presenta lo que se consideraba que debía ser el *summum* de la perfección femenina, dedicarse a la rueca, a sus labores. En el v. 101, aunque siguen apareciendo femeninos (no olvidemos, se habla de almas), no se trata sólo de mujeres, sino de personas que salvan a otros con el sacrificio de sus vidas. Luego, se habla de los poetas, que adornan la vida con el arte y concretamente en el v. 106 puede haber una alusión a Hesíodo, ya que se mencionan primero obras de mortales (*erga*, título de uno de sus poemas) y luego de nacimiento de dioses (tema de la *Teogonía* el otro poema suyo que nos ha llegado completo).

A continuación (v. 107) el poeta se refiere a los médicos, especificando algunos de los recursos que empleaban para la curación: el uso de raíces medicinales, la cauterización y la cirugía.

El catálogo sigue, pero sólo podemos leer «otras [...] otras» y palabras sueltas.

Cuando recuperamos el hilo, en el verso 122, vuelve a hablarse del destino de las almas.

a la] prueba con rostro alegre
] acompañar un pago adecuado para cada uno
la hija de [Justicia], la famosísima Retribución
] bajo tierra llevaba a espaldas de su padre
] las espléndidas moradas resplandecientes,
[multicolores,
] la que de la generación y de la carne
[permaneció privada
el alma que] renegó de su estirpe mortal, pero
[por necesidad
tuvo que llevar] la sombría túnica de los
[miembros mortales
] del turbado abismo.
(Allí) no se acumula la nube de negras aguas
[ni el granizo
ni agobia la incesante] lluvia, sino que una
[bonanza
día tras día [...]

Se menciona (probablemente personificada) a Retribución, quizá hija de Justicia, probablemente la que aplica los castigos a las almas. Es ella quizá quien relata a su padre (innominado) los pecados. Y la que da a cada uno el pago que merece.

Luego, en el v. 126 se describe momentáneamente un hermoso lugar. En el verso siguiente se habla de las almas que no han participado de la generación ni de la carne y que han renunciado a su género mortal, pero que se ven obligadas a adoptar una «túnica carnal», es decir, a reencarnar[339].

A partir del verso 130 se alude de nuevo a un lugar sereno y hermoso, probablemente el Elíseo, premio para las almas piadosas. Después se vuelve a perder continuidad en la lectura. En el verso 143 quizá puede leerse la palabra «jueces». A partir del v. 200 se habla de estrellas: Tauro (en el v. 200), las Pléyades (en el 207) y la Osa (en el 208). Luego termina el poema, que debía de tener unos 225 versos.

[339] Cfr. *fr.* 450 y nota.